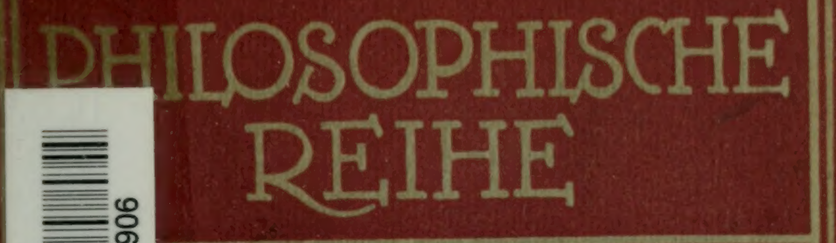


PHILOSOPHISCHE REIHE

46

M. HASSELBLATT

JACOB FRIEDRICH FRIES

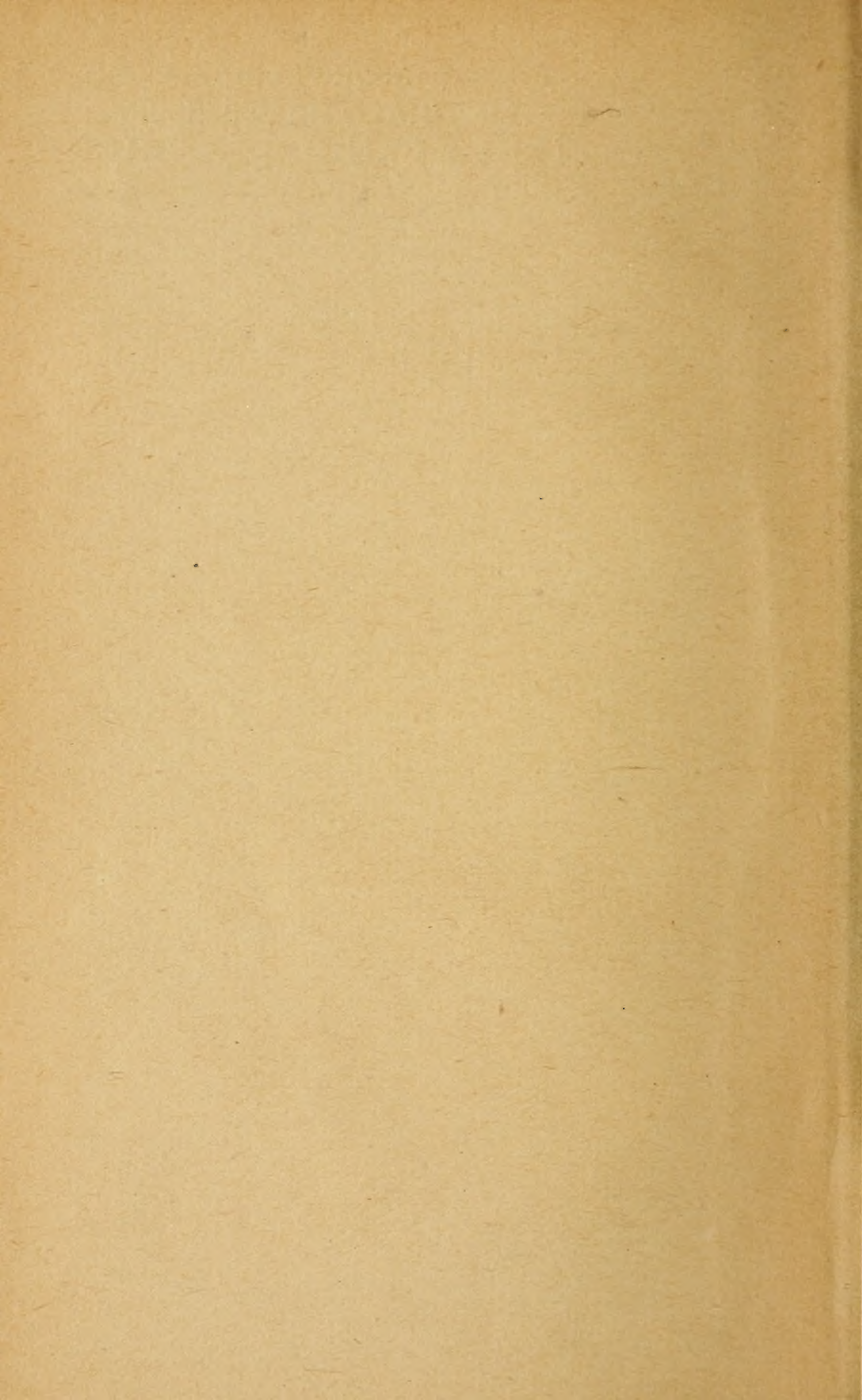
[R]ÖSL & CIE
VERLAG
[MÜ]NCHEN

[illegible]
27

PHILOSOPHISCHE REIHE / 46. BAND

MEINHARD HASSELBLATT

JAKOB FRIEDRICH FRIES



PHILOSOPHISCHE REIHE
HERAUSGEGEBEN VON DR. ALFRED WERNER
46. BAND

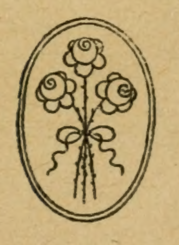
JAKOB FRIEDRICH FRIES

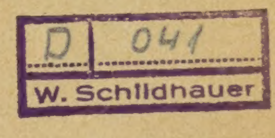
SEINE PHILOSOPHIE UND SEINE PERSÖNLICHKEIT

*

EINE EINFÜHRENDE DARSTELLUNG
VON

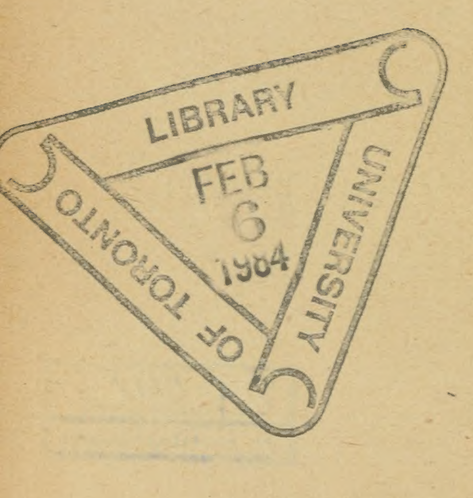
MEINHARD HASSELBLATT





1 9 2 2

RÖSL & CIE. / MÜNCHEN


LIBRARY
FEB
6
1984
UNIVERSITY
OF TORONTO

Vorwort

Dies Buch soll dazu beitragen, Werk und Persönlichkeit von Fries in weiteren Kreisen bekannt zu machen. Daß dies notwendig ist, soll es selber dartun. An dieser Stelle mögen nur einige Bemerkungen über seine Form vorausgeschickt werden.

Oft, wo es ohne Störung des Zusammenhangs möglich war, habe ich die eigenen Worte von Fries in den Text hineingeflochten, um so nicht nur den Inhalt seiner Lehre, sondern auch einen lebendigen Eindruck von seinem Stil und damit seiner Persönlichkeit zu vermitteln.

Es war nicht zu vermeiden, den schwersten, aber grundlegenden Teil, die Erkenntnislehre, zuerst zu behandeln. Nach Überwindung dieser Schwierigkeit ist dem vollen Verständnis des Folgenden umsomehr die Bahn geebnet.

Um der notwendigen Kürze willen konnte manches nur angedeutet, vieles nur als Tatsache behauptet, nicht streng begründet werden. Dennoch ist dies Buch, obwohl es keinerlei Vorkenntnisse voraussetzt, nicht populär in einem solchen Sinne, daß es mühelos ver-

ständlich ist. Nach Fries' eigener Überzeugung kann ein ernsthaftes philosophisches Buch garnicht ohne Arbeit verstanden werden. So ist es der Hauptzweck dieses Buches, zur selbsttätigen Gedankenarbeit anzuregen. Da sich immer das Folgende auf das Vorhergehende aufbaut, wird es am zweckmäßigsten sein, diese Gedankenarbeit vor allem zwischen die einzelnen Abschnitte einzuschalten, um so Schritt für Schritt erst nach erlangter Klarheit weiterzugehen.

München, Oktober 1921

M. H.

Einleitung

Wesen und Werk von Jakob Friedrich Fries, von seiner eigenen Zeit nicht nach ihrem wahren Werte erkannt, von der Nachzeit vergessen, erst in letzter Zeit von der neuen Friesschen Schule wieder zur Wirksamkeit erweckt, haben einen Anspruch an Wissenschaft und Leben, der nicht verjährt ist und nicht verjähren kann. Denn Fries allein hat den Weg folgerichtig beschritten, den Kant entdeckt hat, den Weg zu einer Philosophie als Wissenschaft, einer Philosophie, die nicht bloß willkürliche Behauptungen, sogenannte bloße persönliche Meinungen des Verfassers wiedergibt, sondern den Anspruch auf unbedingte Allgemeingültigkeit erhebt und strenge wissenschaftliche Begründung zu ihrem Richtmaß hat. Diese Philosophie ist dabei doch so weit und frei, daß sie der Eigenart eines jeden freien Raum läßt, soweit es sich tatsächlich um echte und berechtigte Eigenart, nicht um Eigenheiten und Vorurteile handelt. Keine Philosophie erzieht in einem solchen Grade zur Vereinigung: von Gewißheit und Lebendigkeit; von strenger Wahrheit der Überzeugung,

und Wärme und Herzlichkeit der Persönlichkeit.

Die entscheidende *sachliche* Frage jeder Philosophie ist mit Notwendigkeit das Verhältnis von *Wissen und Glauben*. Dem entspricht mit derselben Notwendigkeit die entscheidende *persönliche* Frage im Leben jedes zum Philosophen geborenen Menschen: er muß, wenn er leben soll und wenn sein Leben einen Sinn haben soll, die beiden widerstrebenden Mächte im Menschen schöpferisch zur Einheit gestalten, jene beiden Mächte, die einander immer wieder gegenüber stehen, ob wir nun von Wissen und Glauben, Verstand und Gefühl, Geistigkeit und Sinnenleben, Gedanken und Trieb sprechen. Die sachliche Lösung des Streites kann nur gleichzeitig mit der persönlichen wirklich vollgültig gegeben werden. Nur so wird sie auch lebendig überzeugen.

Die Philosophie von *Fries* zeigt nicht nur den Weg, die Methode, sondern sie gibt uns auch inhaltlich die Lösung dieses entscheidenden Konflikts. Sie zeigt die Berechtigung des Verstandes und seine notwendigen Grenzen, jenseits deren das Gebiet der Religion beginnt. Sie tut dies, indem sie den Verstand selber zum Werkzeug seiner Selbstbeschränkung macht. Sie lehrt ihn, seine Grenzen selber erkennen und sie innehalten, und sie läutert gleichzeitig das religiöse Gefühl von allem

Aberglauben. Auf der anderen Seite weckt der Geist dieser Philosophie in uns das gesunde Gefühl, das sich sein Gebiet wahrt, sich aber auch aller Übergriffe auf das Gebiet des Verstandes enthält. So hat Fries von rechtswegen den wahren Frieden zwischen Wissen und Glauben gestiftet. Infolgedessen darf keine Zeit an ihm vorübergehen. Unsere Zeit aber bedarf seiner in ganz besonderem Maße.

Eine Zeit, in der alles schwankt und unsicher ist, in der nicht nur jede allgemeine Wahrheit geleugnet wird, sondern auch das gegenständliche Leben formlos und schwammig ist, eine solche Zeit bedarf mehr denn je des Nachweises, daß kraftvoll gestaltetes, reiches Leben in all seiner Sinnenfreudigkeit sich nicht nur verträgt mit straffer Zucht und sittlicher Gewißheit, sondern daß dies beides einander sogar bedingt. Unsere Zeit braucht Ernst gegenüber der Leichtfertigkeit; Gefühl für Recht, für eigene und für Volksehre gegenüber dem Einbruch aller Dämme des Volkscharakters; Idealismus gegenüber dem Mammonismus; herbe und schlichte Wahrhaftigkeit und Keuschheit gegenüber der lärmenden Reklame, der Jagd nach Erfolg und Schein; Gediegenheit gegenüber dem Literatentum und der schreierischen Übertreibung. Wir brauchen eine Wissenschaft, die wieder demütiger Dienst am Übersinnlichen, nicht platte Nützlichkeitssucht oder intellektuelles

Spiel ist; eine Politik, die verantwortliches Gestalten des Volksschicksals, nicht Getriebe der Interessen und in den Tag Hineinleben ist; eine Erziehung, die Erweckung des höheren Lebens im Menschen ist, nicht Abrichtung. Wir brauchen ein Leben, das über das bloße Dasein hinaus Dienst am Sinn der Welt ist; Menschen, die eine lebenatmende Erscheinung des Ewigen in der Welt des Irdischen sind!

Diese Ziele weisen uns Werk und Persönlichkeit von Jakob Friedrich F r i e s.

Fries' erste Lebensabschnitte[1]

Jakob Friedrich Fries wurde am 23. August 1773 in Barby a. d. Elbe geboren. Sein Vater stammt aus einer alten, ursprünglich adeligen Familie. Er war zunächst Pfarrer in Mömpelgard gewesen, dann aber vom Grafen Zinzendorf für die Herrnhuter Brüdergemeinde gewonnen worden. So wuchs sein Sohn in diesem Kreise auf. Das war für sein ganzes Leben bestimmend: denn wenn er auch nicht in allen einzelnen Glaubenssatzungen und Sitten Herrnhut treu geblieben ist, so spürt man doch den Geist herrnhutischer Frömmigkeit aus seinen Schriften und seinem Leben. Fries hat seinen herrnhutischen Freunden sein Leben lang die Treue bewahrt, und es war kein Zufall, daß auch seine zweite Frau aus diesem Kreise stammte.

Da sein Vater viel auf Reisen war, gab er seine beiden Söhne an die Erziehungsanstalt der Brüdergemeinde zu Niesky. So wuchs Fries zwar in einer Gemeinschaft auf, aber ohne eigentliches Familienleben. Nicht ohne Bedeutung ist es, daß das weibliche Element in seiner Erziehung eine ganz untergeord-

nete Rolle spielte und die älteren Lehrer und die gleichaltrigen Freunde an seine Stelle traten. Noch wichtiger ist es, daß er viel allein war und so geradezu dahin gedrängt wurde, sich durch Spiele der Phantasie und vor allem durch gründlich ausgearbeitete Gedankengänge zu beschäftigen. So wurde die Fähigkeit zu abstrakten Begriffen und freiem Nachdenken, die eigentliche philosophische Gabe, von frühester Jugend an in ihm ausgebildet.

Wie fast alle geistig und seelisch zarten Menschen war Fries auch körperlich zart, ja fast schwächlich. Er hat oft an Fieberanfällen gelitten. Die Krankheit, mit der Einsamkeit verbunden, hat viel dazu getan, daß ihm das Reich der Ideen und allgemeinen Gesetze schon in der Kindheit heimisch wurde.

Die mehrfach des Tages stattfindenden Gottesdienste und der Religionsunterricht machten auf Fries nur geringen Eindruck, ja manches stieß ihn sogar ab; z. B. bekennt er, daß ihm die „Marterschöne" des Heilandes „nicht nur bedeutungslos, sondern ein widerliches geschmackloses Bild" geblieben wäre. Früh erwachte dagegen bei ihm das Interesse für Philosophie und Mathematik: „Rechnen mochte ich nie gern, aber dieser geometrische Unterricht war von allen der erste, der mich wissenschaftlich selbst ansprach und belebte."[2]

„Durch die mathematischen Studien erhielt

ich das feste Maß von Sicherheit und Gewißheit, welches nachher auch in philosophischen Dingen meinem Geiste die Richtung gab."[3]

Diese Verbundenheit des mathematischen und philosophischen Denkens ist für Fries ebenso charakteristisch, wie für seine großen Vorgänger Platon und Kant und seinen Schüler Apelt, die nicht aus Zufall durch ihre philosophischen Lehren die Linie des wesentlichen Fortschritts der Philosophie als einer strengen Wissenschaft bezeichnen.

Gegenüber den philosophischen Ansichten, die Fries in der Schule vorgetragen wurden, z. B. Cicero, Mendelssohn, Leibniz, war er früh kritisch. „So kam ich mit einem sehr günstigen Urteil für die Mathematik und einem ungünstigen über Philosophie im Herbst 1792 in das theologische Seminarium nach Niesky."[4]

In der Seminarzeit war von wesentlichem Einfluß auf Fries sein Lehrer Garve, der ihn mit Kants, Jacobis, Fichtes und Reinholds Philosophien bekannt machte. In diese Zeit fällt auch die Ausbildung von Fries' sittlichen und religiösen Überzeugungen: „Der philosophische Vortrag führte bald auf die Lehre von der Einbildungskraft und besonders vom Aberglauben. Dies änderte schnell und entschieden meine ganze Religionsansicht. Ich sah nun ein, daß meine frommen Anstrengungen für die Andacht nur Spiele der Phantasie gewesen seien, mit welchen ich

mich selbst unterhielt, und sie verloren allen Wert für mich." So verblich von dieser Seite die ganze Bedeutung des Kultus. „Dazu kam die Lehre, daß sowie ich die Versöhnungslehre mit der Ethik zu vergleichen anfing, mir auf der Stelle sonnenklar wurde, eine Schuld, die ein anderer für mich tilgen könne, sei keine wahre Sündenschuld, diese Befreiung sei gar nichts, oder nur durch die eigene freie Kraft zu erlangen. Ich verwarf darum keinen Augenblick die Bedeutung des religiösen Lebens und zweifelte nie an Gott und Unsterblichkeit; ich sagte mir, auf die Wahrheit komme es an, an einem Irrtum zu hängen, weil er uns lieb war, sei Torheit; irgend eine Wahrheit des Übersinnlichen müsse es aber geben, denn die allem Sinnlichen überlegenen Ideen von Gottheit und Freiheit könnten aus dem Sinnlichen nicht entsprungen sein. Ihren richtigen Ausspruch für mich müsse mir die Philosophie geben; ihre Bedeutung für das Leben erkannte ich im Schönen und Erhabenen, welches der Vorwurf aller religiösen Betrachtung, irriger wie wahrer, sei und wofür mir Jacobis Gefühlsstimmungen besondere Bedeutung gewannen."[5]

Wie sehr es in Fries immer danach drängte, den religiösen Ideen durch die Tat im Leben Geltung zu geben, wie lebendig in ihm die Begeisterung für das öffentliche Leben war, davon zeugt sein Ausspruch:

„Schillers Ideale verbanden den poetischen Enthusiasmus mit dem politischen. Das Erfreuendste und Erhebendste wurde mir die Idee, daß Menschen die Veredlung der Menschheit sich selbst zur Aufgabe stellen könnten und sollten, die Möglichkeit einer Theorie für die Kunst der Veredlung der Menschheit. Dem stellte sich zur Vergleichung die ganze Reihe der Gewalttaten der französischen Revolution gegenüber. Mir gefiel der Spruch des Robespierre: Was sind 6000 Mann gegen ein Prinzip?"[6]

Entscheidend für Fries' Denken wurde sein Studium der Kantischen Kritiken. Der Kritik der reinen Vernunft gegenüber fühlt er sich als Schüler noch zu einer Kritik außerstande. Bei der Kritik der praktischen Vernunft stellt er schon bezeichnend genug neben den sinnlichen und den Pflichtantrieb, die bei Kant einander schroff und unvermittelt gegenüberstehen, den Trieb nach der eigenen Vollkommenheit. Hier kündigt sich seine reife Philosophie bedeutsam an.

Auf die herrnhutische Erziehung in fast klösterlicher Abgeschlossenheit folgen nun von 1796 an 10 Jahre des Studiums und der Reisen. Fries studierte zunächst in Leipzig und dann in Jena, wo er u. a. auch Fichte hörte, dessen „unmethodisches Räsonnement" er ablehnte. Seine zu Hause ausgearbeiteten Bemerkungen zu Fichtes Vorlesung bilden

nachher den größten Teil seiner Streitschrift: „Reinhold, Fichte und Schelling.“[7] Während er durch das Universitätsstudium unmittelbar nicht entscheidend gefördert wurde, kann man an seinen Aufzeichnungen das stetige lebendige Wachsen seiner Philosophie verfolgen.

Dem Fortgang dieses Wachstums wurde eine günstige Gelegenheit geboten durch drei stille Jahre (1798—1800), die Fries als Hauslehrer einer Kaufmannsfamilie in Zofingen in der Schweiz zubrachte. Hatte er den ersten Band seiner Vernunftkritik schon in Leipzig nahezu fertiggestellt, so hat er hier den Stoff des 2. und 3. Bandes „mit großem Eifer und Ausdauer vielfach durchgearbeitet“, so daß er „nun fast die ganze Kritik besaß“.[8] „Ich war dadurch nach und nach mit der Hauptanstrengung meines Geistes für die psychische Anthropologie zur Ruhe gekommen, indem ich oft wochenlang mit dem Nachsinnen so befangen war, daß ich mich auch in Gesellschaften stets in meine Gedanken verlor, fast ohne zu bemerken, was um mich her vorging. Daneben verfaßte ich die Kritik der Stöchiometrie und eine unglückliche Abhandlung über Licht und Wärme.“[8] Die Kritik der richterischen Stöchiometrie berechnet aus Richters Zahlen die Geseße der multiplen und konstanten Proportionen bei den chemischen Verbindungen. Fries war froh, hier das erste mathematische Geseß in

der Chemie entdeckt zu haben, und bedauert nur, diese Entdeckung nicht mit genügendem Nachdruck verfolgt und verfochten zu haben.

An der Hauslehrertätigkeit fand Fries wenig Gefallen. Im Herbst 1799 lernte er durch eine Wanderung die Schweiz kennen. Viele Eindrücke hiervon sind in seinen philosophischen Roman „Julius und Evagoras" hineingewoben. Im folgenden Winter blieb er auf eine Aufforderung noch in Zofingen, ohne aber zu unterrichten, und kehrte dann nach Jena zurück.

1801 wurde Fries Privatdozent in Jena. Bald darauf erschienen (von einigen anonymen Aufsäķen und seiner Dissertation abgesehen) die ersten wichtigeren philosophischen Schriften: 1803 die Streitschrift „Reinhold, Fichte und Schelling" und die „Philosophische Rechtslehre", 1804 sein „System der Philosophie als evidente Wissenschaft", 1805 „Wissen, Glaube und Ahndung", in dem er für weitere Kreise die Ergebnisse seiner Religionsphilosophie mitteilt, ohne sie streng kritisch zu begründen.

Ein reicher Freund fordert ihn 1803 zu einer Reise auf, die ihn für ein Jahr nach Frankreich und in die Schweiz führt.

1805 wird er als Professor der Philosophie nach Heidelberg berufen. Bald darauf heiratet er. Die nächsten Jahre vergehen in

fleißiger Arbeit und stillem und reinem Familienglück. In Heidelberg vollendet er endlich sein grundlegendes Werk, die „Neue Kritik der Vernunft“. Dies Werk ist es, durch das er Kants Entdeckung fortgeführt hat. Dadurch hat er der Philosophie ihren methodischen Weg gewiesen und so ihren Rang als strenge Wissenschaft sichergestellt, sobald sie sich entschließt, diesen Weg zu gehen.

Wir wollen uns nun, bevor wir Fries' Leben weiter verfolgen, seinem Werke zuwenden. Denn daraus allein läßt sich erst sein Leben wirklich verstehen.

Erkenntnislehre

Die Wichtigkeit der philosophischen Methode

So deutlich sich in Fries' Schriften seine persönliche Eigenart ausspricht, so ist dies doch etwas, was sich nebenher und von selber ergibt, nicht der bewußt gewollte Zweck. Fries wollte von der Philosophie m e h r. Seine unerläßliche Forderung ist ihre strenge und unverrückbare Wahrheit. Ohne sie ist ihm alles Philosophieren nicht nur müßiges Spiel leichtfertiger Dilettanten, sondern unverantwortlicher Frevel an der Wahrheit. Aber das bloße Wahrsein der einzelnen Säße wäre für sich allein noch nicht ausreichend, die Philosophie über den Rang bloßer Einzelaussprüche hinaus zur Wissenschaft zu erheben. Dazu müssen hinzukommen: Ordnung und strenge Begründung der philosophischen Behauptungen: „Wenn es nicht eine von aller Mythologie verschiedene Philosophie als Wissenschaft gibt, welche uns rein aus der Spekulation deutlich wird, in welcher sich alle einzelnen Grund- und Lehrsäße nachzählen lassen, wo es für jeden einen bestimmten Ort und eigene

Rechtfertigung gibt, wie in reiner Mathematik, und wenn es nicht ein eigenes Interesse hat, diese Wissenschaft so zu bearbeiten: so müssen wir unsere Bemühungen ganz verloren geben."[9]

„Erst dann läßt sich irgend etwas von Belang für eine Wissenschaft tun, wenn wir sicher sind, bis an eine Stelle so gebaut zu haben, daß kein Nachkommender den Grund wieder einreißen darf. Denn Wissenschaft ist kein genialisches Produkt der Phantasie, welches sich etwa die Laune eines Genius für den Augenblick angebildet hätte, um durch die luftige Verkörperung den Sterblichen jetzt darin seine Gegenwart zu zeigen, sondern sie will der Ausspruch des Universums sein, von gleicher Ewigkeit mit ihm."[10]

Der Wille, nun endlich wirklich klar zu sehen, die strittigen Fragen nicht bloß anregend zu behandeln, sondern sie zu *entscheiden*, dieser Wille ist aber nicht nur dem Wissenschaftler, sondern jedem Menschen zuzumuten, der diese Fragen überhaupt anpackt. Es sind zwar oft die glücklichsten und besten Menschen, die ohne zu reflektieren mit unbeirrbar sicherem Gefühl ihren Weg durchs Leben gehen. Es ist auch niemand verpflichtet, über die philosophischen Grundfragen nachzudenken. Aber *wenn* er es tut, dann tue er es *gründlich*. Nur so kommt er darin

zur Klarheit und Ruhe, statt sich immer mehr zu verwirren.

Unerbittlich aber gilt diese Forderung für den, der durch Wort oder Schrift andere lehren will. Hinter populären Darstellungen muß diese Gedankenarbeit erst recht stehen, weil sie allein es gestattet, den einfachen Ausdruck zu wählen, ohne doch auf Gründlichkeit entscheidend zu verzichten.

Zur Wahrheit der philosophischen Erkenntnis müssen also Ordnung und Begründung hinzutreten. Das Auffinden der einzelnen Wahrheit mag Geschenk des Augenblicks sein, ihre Gesamtheit wäre so dem Zufall preisgegeben; Ordnung und Begründung aber sind vollends unmöglich ohne eine strenge Methode: „Resultate zu geben, hat in der Philosophie überhaupt für sich wenig Wert, denn in jeder selbsttätigen Spekulation hängt ihre Richtigkeit nur von der Richtigkeit der befolgten Methode ab, nur dadurch können Resultate garantiert werden. Philosophie zu lehren, ohne das Philosophieren, ist eine zwecklose Bemühung."[11]

Mehrfach spricht Fries es aus, daß die Wahrheit der Ergebnisse ohne Methode zufällig bleibt; daß hingegen die richtige Methode, auch wo ihre falsche Anwendung uns in Irrtümer verstrickt hat, selber wieder auf den richtigen Weg führen wird.

Grundlegend und wesenbestimmend für die

Philosophie ist also ihre Methode. Sie muß sich nun offenbar nach der Art der philosophischen Erkenntnis richten. Um Erkenntnis überhaupt zu begründen, müssen wir also untersuchen, was „Erkenntnis“ und „Begründen“ eigentlich bedeuten. Um insbesondere philosophische Erkenntnis zu begründen, müssen wir dann weiter die Eigenart gerade dieser Erkenntnis ins Auge fassen.

Die Gewißheit der menschlichen Erkenntnis

Woher stammt denn eigentlich die Gewißheit menschlicher Behauptungen? Wenn jemand ein Urteil ausspricht und damit einen Sachverhalt behauptet, so braucht dies Urteil noch nicht notwendig wahr zu sein; es muß also seine Wahrheit erst anderswoher ableiten. Wir verlangen für jede Behauptung eine Begründung. Welches sind nun die Quellen der Gewißheit, aus denen diese Begründung geschöpft werden kann?

Wenn wir jemanden fragen, „woher weißt du das?“, so kann er auf verschiedene Arten antworten*. Er beruft sich z. B. auf einen anderen. Dies ist aber nur eine vorläufige Begründung, sie verschiebt die Frage nur

* Fries hat dies u. a. sehr lebendig dargestellt in seinem philosophischen Roman „Julius und Evagoras“, S. 49.

weiter. Denn wenn auch der angeführte Zeuge sich wieder auf einen weiteren beruft, *irgendeiner* der Zeugen muß doch schließlich seine Erkenntnis einer *andern* Quelle entnommen haben, z. B. *Augenzeuge* sein.

Oder der Gefragte sagt: Das will ich dir *beweisen*. Aber auch der Beweis ist im Grunde nur ein Weiterschieben der eigentlichen Begründung. Er ist eine vollgültige Begründung tatsächlich nur *dann*, wenn seine *Voraussetzungen* feststehen. Voraussetzungen aber braucht jeder Beweis.

Was ist denn überhaupt ein Beweis? Doch die logische Zurückführung einer Behauptung auf andere Behauptungen. Die bewiesene Behauptung entlehnt kraft der Schlüssigkeit des Beweises ihre Gewißheit von den zugrunde gelegten Voraussetzungen. Mit deren Richtigkeit steht und fällt sie, so wie eine weiße Wand dunkel wird, sobald die eigentliche Lichtquelle erlischt. Ohne Voraussetzungen ist keinerlei Beweis möglich. Ohne Anhaltspunkte kann der scharfsinnigste Richter nichts ermitteln. Sind die Voraussetzungen zweifelhaft, so sind dies auch die Folgen; sind die Voraussetzungen gar falsch, so dient alle logische Strenge im Schließen höchstens dazu, den Fehler getreulich weiter zu übertragen.

Der Beweis stellt also nur den logischen

Zusammenhang her: wenn die Voraussetzungen richtig sind, so ist es auch der Folgesatz; ob es aber so ist, das ist nun die weitere Frage.

Denn die Voraussetzungen eines Beweises sind auch noch Behauptungen, auch sie gelten noch nicht ohne weitere Begründung. Man mag sie wiederum beweisen: irgendeinmal muß man damit doch zu einem Ende kommen. Es wäre sonst so, als ob sich der eine Zeuge immer wieder auf einen anderen Zeugen beriefe. Selbst wenn ich allen Zeugen Glauben schenkte, die Aussage selber könnte ich doch erst anerkennen, wenn ich bis zum letzten gelangt wäre und dieser sein Zeugnis anderweitig rechtfertigte. Wer mich ins Unendliche weiter verweisen oder gar im Kreise herumführen wollte, würde mich zum mindesten nicht überzeugen. Mit dem Beweis verhält es sich aber außerdem noch so, daß jede Folge mindestens zwei Voraussetzungen hat, so daß der Voraussetzungen immer mehr und nicht weniger werden.

Daraus ist klar, daß die Forderung sinnlos wäre, alle Urteile zu beweisen. Es muß also letzte Voraussetzungen, Grundurteile geben, die ohne Beweis gelten; wenn überhaupt auch nur irgend etwas in der Welt bewiesen werden kann. So muß selbst die Mathematik, in der doch alles Beweisbare bewiesen wird, unbeweisbare Voraussetzungen, Axiome, an-

erkennen, die sie ihren Beweisen zugrunde legt. Es könnte scheinen, als ob wir damit vor die Wahl gestellt wären: *entweder* auf Erkenntnis überhaupt zu verzichten, *oder* aber die letzten Voraussetzungen *ohne Prüfung* anzunehmen, trotzdem sie doch ebensogut Urteile sind wie die bewiesenen Sätze. Das wäre aber *nur dann* der Fall, wenn der Beweis die *einzige* Art der Begründung wäre; oder, was dasselbe ist, wenn Urteile nur auf andere *Urteile* gegründet werden könnten. Dann wäre es freilich mit Urteilen ebenso, wie es mit einer Reihe solcher Bücher wäre, die alle immer wieder nur voneinander abschreiben würden. Da ständen wir ebenfalls nur vor der Wahl, entweder bestimmte Bücher ohne jede Prüfung und ohne jede Rechtfertigung dieser Auswahl als Autorität hinzunehmen; oder aber sie alle samt und sonders für fraglich zu halten.

Ein Ausweg ist nur dann möglich, wenn nicht jede Begründung notwendig ein Beweis zu sein braucht, d. h. wenn es auch *andere* Erkenntnisse gibt als nur Urteile; in unserem Vergleich, wenn der Mensch nicht *nur* aus Büchern liest, sondern auch sich die Welt selber ansieht. Dann könnten die *Urteile* zuletzt auf diese *andere* Erkenntnis gegründet werden. Das wäre eine *Begründung*, die *kein Beweis* wäre.

Ob es solche andere Erkenntnis gibt, ist

hiermit allerdings noch nicht gesagt. Das ist eine Tatsachenfrage, die nur durch das Aufzeigen solcher Erkenntnis entschieden werden kann. Wir wollen zu diesem Zweck zunächst auf die *Sinnesanschauung* hinweisen, die *Erkenntnis* ist, ohne doch *Urteil* zu sein. Wenn ich den Sonnenschein wahrnehme, so habe ich eine Erkenntnis, ohne ein Urteil zu fällen, obwohl sie im Urteil und nur im Urteil klar ausgesprochen werden kann. Es ist mir mit dieser Anschauung ein Sachverhalt gegeben, lange bevor ich ihn als Urteil „denke", lange bevor ihn mein Verstand in die logisch geordnete Form bringt. Wir alle haben tausendmal mehr Anschauungen, als wir in Urteilen denken. Wenn wir z. B. durch einen Wald gehen, sehen wir unzählige Dinge, ohne daß wir jedes gesondert für sich vorstellen, so wie wir es etwa tun müßten, wenn wir unsere Eindrücke mit Worten auch nur äußerlich beschreiben wollten. Ja, oft genug stellt es sich beim Beschreiben heraus, daß wir nicht nur nach „Worten", d. h. *Bezeichnungen* suchen, sondern, daß wir die Dinge selber erst mühsam ordnen, zergliedern und wieder zusammensetzen müssen, um zu klaren *Vorstellungen* zu kommen. Wir bilden eben die Begriffe erst *aus* der Anschauung; folglich muß die Anschauung den Begriffen, also auch den Urteilen, *vorhergehen*, sie ist also *kein* Urteil.

Dennoch ist die Gewißheit der Erkenntnis in ihr, und *nur* in ihr ist sie ursprünglich und wird erst von dort auf das Urteil übertragen, so wie etwa eine Kopie ihre Wahrheit vom Originalbilde entlehnt.

Das Urteil hängt von der Willkür ab. *Ob* ich etwas auf die Form des Urteils bringen will, ist Sache meines Willens, und ob es ein *wahres* Urteil wird, hängt von meinen Antrieben ab. Ist z. B. meine Eitelkeit größer als meine Wahrhaftigkeit, so kann dies die Ursache werden, daß ich bestimmte Erkenntnisse vor meinem bewußten Denken verberge oder fälsche. Diese Willkürlichkeit des Urteils ist die psychologische Ursache dafür, daß es irren kann und daß es daher der Begründung bedarf. Das Urteil ist eine *mittelbare* Erkenntnis, wie Fries alle Erkenntnisse nennt, die eine weitere Begründung brauchen, während die *unmittelbare* Erkenntnis ihre Gewißheit in sich selber trägt. Alle mittelbare Erkenntnis ruht also auf der unmittelbaren. Nur wenn es *unmittelbare* Erkenntnis gibt, gibt es überhaupt Erkenntnis.

Die Begründung ist nun nichts anderes als der *Vergleich* der mittelbaren Erkenntnis mit der unmittelbaren, so wie man etwa die Kopie mit dem Original vergleicht. Im Falle des Beweises wird die eine mittelbare Erkenntnis mit einer anderen, immer noch mittelbaren verglichen, die eine Kopie mit einer

anderen Kopie. Im Falle einer andern Begründung vergleichen wir die Kopie mit dem Original selber.

Die Anschauung nun ist unmittelbare Erkenntnis. Es hängt auch nicht von meiner Willkür ab, ob ich einen Gegenstand z. B. grün oder rot sehe. Ob ich meinen Blick überhaupt auf ihn richte, ist zwar Sache der Willkür. Was ich aber dann sehe, ist meinem Willen entzogen.

Ob die Anschauung die einzige Art der unmittelbaren Erkenntnis ist, das soll vorläufig noch dahingestellt bleiben. Zunächst lag es mir daran, an der Anschauung zu zeigen, daß es überhaupt unmittelbare Erkenntnis gibt.

Man sieht, wie die fehlerhafte Gleichsetzung von Urteil und Erkenntnis, die Annahme, als ob jede Erkenntnis ein Urteil sei, die weitere Behauptung nach sich zieht, daß jede Begründung notwendig ein Beweis sein müsse. Das führt nun entweder zur unerfüllbaren und sinnlosen Forderung, jedes Urteil zu beweisen, oder aber zum Verzicht auf jede Begründung überhaupt. Das erste heißt alles auf den Verstand bauen, an dessen Leerheit dieser Götzendienst schließlich immer wieder scheitern muß. Das andere bedeutet aber entweder völlig kritiklose Hinnahme unbegründeter Behauptungen, blindes Herumtappen; oder aber den Verzicht auf Erkenntnis überhaupt, die Verzweiflung. Wie sollte es auch anders möglich

sein? Wenn es nur Urteile, also nur mittelbare Erkenntnis gibt, keine unmittelbare, so fehlt auch der mittelbaren der Grund und es gibt eben in Wahrheit gar keine Erkenntnis.

Fries setzt den Verstand, das Vermögen der mittelbaren Erkenntnis, der Vernunft, dem Vermögen der unmittelbaren Erkenntnis entgegen. Der Verstand bringt die Erkenntnis lediglich auf die logische Form des Urteils, ihrem Inhalt nach muß er sie aus der Vernunft schöpfen.

Durch den Nachweis, daß wir unmittelbare Erkenntnis haben, ist dem grundsätzlichen Zweifel jeder Boden entzogen. Es bleibt freilich die andere Frage zu Recht bestehen, welche unmittelbare Erkenntnis wir denn besitzen.

Die Bedeutung dieser Erkenntnislehre

Die Beseitigung des grundsätzlichen Zweifels an aller Erkenntnis überhaupt hat eine Bedeutung, die weit den Rahmen der Wissenschaft überschreitet. Am Beispiel der Erkenntnis verliert der Verstand, der nur ein Werkzeug der Erkenntnis ist, entscheidend alle Herrschaftsansprüche, und seine bloß dienende Rolle tritt klar hervor. Man sieht, wie er mit seinem Beweisen bloß ein Vermittler, keine ursprüngliche Quelle der Gewißheit ist. Wenn

er schon auf seinem eigenen Gebiete, der Erkenntnis, bloß ein Werkzeug ist, so hat er erst recht keine Herrschaftsansprüche auf andern Gebieten, sondern hat den andern Kräften der Seele bloß zu dienen. So ist seine Beschränkung durch die Erkenntniskritik nicht nur ein Beispiel, sondern sie enthält im Grunde schon die Überwindung jedes Intellektualismus überhaupt. Es ist ein Triumph der kritischen Methode, dem Verstande mit Mitteln des Verstandes selber seine Grenzen zu zeigen und ihn so bis an das Gebiet heranzuführen, wo das wahre Leben erst beginnt. So führt echtes philosophisches Denken selber zu den Quellen des unmittelbaren Lebens, und hält sich frei von der Versuchung, sie im Dünkel des Intellektualismus durch dogmatisch klügelnde Systeme ersetzen zu wollen. Die sittliche Forderung dieser herb ehrlichen Anerkennung der eigenen Schranken weist dem Philosophen zugleich den Weg, mehr zu sein als bloßer Wissenschaftler, ein allseitig lebendiger Mensch. Seine Philosophie zeigt dann bloß, auf die Erkenntnisebene projiziert, die Grundzüge des allgemein Menschlichen, das er in gegenständlich quellendem Leben ergreift.

Ursprünglichkeit des Lebens bedeutet aber zugleich innere Sicherheit. Wer unmittelbar aus der Tiefe schöpft, die nicht nur aller Reflexion zugrunde liegt, sondern auch erst den

innern Zusammenhang der bunten sinnlichen Eindrücke und Triebe des Lebens gewährleistet, der ist um einen Sinn des Lebens nicht verlegen. Er zweifelt nicht, sondern glaubt, wie auch immer dieser Glaube sich in seiner Reflexion spiegeln mag. Der grundsätzliche Zweifel an der Erkenntnis, der Wahrheitsunglaube, ist nur der Vorposten des Unglaubens überhaupt. Und umgekehrt: das Festhalten an der Wahrheit ist oft der letzte Stützpunkt des Glaubens. Im Ringen mit dem Relativismus und Skeptizismus in der Erkenntnis geht es im Grunde genommen um diesen Glauben überhaupt, um die Zuversicht auf den Sinn des Lebens. Dies ist es, was diesem Kampf seine Bedeutung gibt. Das Vertrauen auf den Verstand, statt auf die Vernunft, muß ja schließlich folgerichtig, d. h. nach Überwindung aller dogmatischen Selbsttäuschungen, zur Skepsis führen und damit zur Verzweiflung; wenn man nicht den Abweg bis zur Abzweigung zurückverfolgt und dadurch die Grundlage der Vernunft, die unmittelbare Lebensquelle, wiederfindet. Den Glauben an diese ursprüngliche Kraft gegen jeden Zweifel zu stützen, den Menschen vom Zweifel zum Glauben zu führen, darum war es Fries im Grunde zu tun. So wurde auch die nüchterne Erkenntniskritik für ihn mehr als scharfsinnige, wissenschaftliche Teilarbeit: ein Dienst am Ewigen.

So ist die Erkenntniskritik, schon abgesehen von den Leistungen der dadurch begründeten Methode, ein Schutzwall des Lebens gegen den Irrtum, zugleich aber verhindert sie das Steckenbleiben in bloßer sinnlicher Anschauung. Denn sie zeigt nicht nur die Schranken des Verstandes, sondern auch seine Aufgaben auf. Die Grundsätze alles sittlichen und religiösen Lebens bedürfen als Urteile selber erst der Begründung. Wie aber ist diese möglich?

Die Arten der Erkenntnis

An die Frage, *ob* wir unmittelbare Erkenntnis besitzen, schließt sich nun die andere, *was für* unmittelbare Erkenntnis wir denn haben. Wo finden wir sie? Welches sind ihre Quellen? Dies sind *Tatsachen*fragen, die nicht durch bloße logische Überlegungen entschieden werden können, sondern nur durch eine Untersuchung unseres Erkenntnisvermögens, durch „Vernunftkritik".

Die Frage nach den Quellen der unmittelbaren Erkenntnis hat *Fries* gelöst, indem er die Frage nach den *Arten* der Erkenntnis gestellt und beantwortet hat. Die Quelle ist es, die die psychologische Beschaffenheit einer Erkenntnis bestimmt; und umgekehrt: nur an der Beschaffenheit können wir den Ursprung aus der einen oder anderen Quelle

feststellen. Wir werden also die Erkenntnisse hiernach einteilen müssen.

Das kann *nicht* nach den *Gegenständen* der Erkenntnis geschehen. Denn es könnte ja sein und ist tatsächlich so: daß von demselben Gegenstand verschiedene (wenn auch natürlich nicht einander widersprechende) Aussagen möglich sind, die aus verschiedenen Quellen stammen. So kann ich z. B. in bezug auf dasselbe Gebirge einmal nach seiner Entstehung und dann nach seiner Schönheit fragen. So kann es zum Gegenstand von zwei Aussagen verschiedenen Inhalts werden.

Aber auch nach dem *Inhalte* können wir die Erkenntnisse nicht einteilen. Ob ich den Zeitpunkt einer Mondfinsternis angebe auf Grund der Beobachtung oder der Berechnung, ist dem Inhalt nach die gleiche Erkenntnis, dem Ursprung und der Begründung nach sind es aber verschiedene Erkenntnisse.

Wir werden also die Erkenntnisse nach Ursprung und psychologischer Beschaffenheit einteilen müssen.

Wir scheiden vor allem alle die *abgeleiteten* Urteile aus, die auch schon als Urteile mittelbar sind, die sich entweder auf Aussagen anderer Menschen gründen oder aber aus andern Urteilen mittels Beweis erschlossen sind.

Die übrig bleibenden Erkenntnisse und die Urteile, in denen sie zum Ausdruck kommen,

werden wir darnach scheiden, ob sie von ihrem Gegenstand etwas inhaltlich Neues behaupten (Kant nannte sie „synthetische Urteile") oder nur etwas aussagen, was bei genauer Prüfung schon im Begriff des Gegenstandes enthalten ist („analytische Urteile"). Diese analytischen Urteile sind bloß der Form nach neue Erkenntnisse, dem Inhalt nach bloße Wiederholungen. Ihr Wert liegt lediglich in der Verdeutlichung dessen, was denn eigentlich im Subjektsbegriff enthalten ist. Daß ein Dreieck drei Seiten hat, ist ein analytisches Urteil, denn dies ist seine Definition. Daß diese drei Seiten z. B. gleich sind, wäre ein synthetisches Urteil. Weniger trivial sind analytische Säße von philosophischen Begriffen, da diese ja im gewöhnlichen Sprachgebrauch nicht sehr klar sind: z. B. der Saß, daß jedes Recht einen unbedingten Anspruch an den Willen eines vernünftigen Wesens darstellt.

Wesentlich sind uns hier nur die synthetischen Urteile, sie allein führen uns auf Quellen inhaltlich neuer Erkenntnis.

Der einfachste Weg, ein synthetisches Urteil zu begründen, ist die Berufung auf die Sinnesanschauung. Daß draußen, während ich dies schreibe, die Sonne scheint, sehe ich.

Eine solche Wahrnehmung muß ich zu einer bestimmten Zeit gemacht ha-

ben, um meine Behauptung darauf zu gründen. Ob und wann ich sie mache, ist zufällig hinsichtlich meines Erkenntnisvermögens überhaupt. Der eine Mensch hat diese, der andere jene Wahrnehmung gemacht. Bei niemandem kann man eine bestimmte Wahrnehmung, z. B. die Kenntnis einer Stadt, von vornherein mit Sicherheit voraussetzen. Ja, es steht gar nicht einmal in der Macht des Menschen, sich jede beliebige Wahrnehmung zu verschaffen. Ob er z. B. eine bestimmte Sonnenfinsternis beobachten kann, hängt nicht nur davon ab, daß sie in seine Lebenszeit fällt, sondern auch noch von seinem Aufenthaltsort und vom Wetter.

Grundlegend anders verhält es sich demgegenüber mit Säßen wie z. B.: „Zwischen beliebigen zwei Punkten ist eine und nur eine einzige Gerade möglich", oder: „jede Veränderung ist die Wirkung einer Ursache". Solche Erkenntnisse muten wir jedem ohne weiteres zu, unabhängig von der einzelnen Sinneswahrnehmung. Wir halten es für jeden Menschen für erreichbar, sich von der Richtigkeit dieser Säße zu überzeugen, bloß durch hinreichendes Nachdenken. Die Sprache bringt diesen Unterschied zwischen zufälliger und notwendiger Erkenntnis zum Ausdruck, indem sie von Kenntnissen und Einsichten spricht. Die Kenntnisse dienen der Er-

weiterung unserer Erkenntnis, die Einsichten ihrer Vertiefung.

Dies wesentliche Merkmal, nach dem wir die Wahrnehmungserkenntnis von der Einsicht sondern, hängt notwendig zusammen mit dem Unterschied der Inhalte. Die Wahrnehmungserkenntnis ist immer an den Einzelfall und dadurch an die räumliche und zeitliche Gegenwart gebunden. Ich sehe nicht „alle" Bäume oder „den" Baum, sondern diesen Baum, hier und heute. Die Einsicht dagegen ist streng allgemein: „zwischen beliebigen zwei Punkten ist nur eine Gerade möglich", und „jede Veränderung ist die Wirkung einer Ursache".

Ferner ist die Einsicht völlig genau: gleichen Winkeln im Dreieck liegen genau gleiche Seiten gegenüber, während die Messung eine Gleichheit immer nur innerhalb gewisser Fehlergrenzen ergeben würde, z. B. bis auf ein Tausendstel oder ein Zehntausendstel.

Daß wir Sinneswahrnehmungen oder, nach dem Beispiel des Hauptsinnes, „Anschauung" haben, bezweifelt niemand. Durch die Sinne sehen wir z. B. Licht und Farben um uns, tasten die Dinge, hören die Töne, fühlen Wärme und Kälte. Aber auch die Beobachtung dessen was in mir vorgeht, welche Vorstellungen, Gefühle, Begierden, Stimmungen und Entschlüsse gerade mein Inneres erfüllen, gehört

zu der Sinnesanschauung, nämlich zu dem von Kant und Fries so genannten innern Sinn. Auch hier ist der Besitz der Wahrnehmung zufällig, an bestimmte Zeit geknüpft; und auch diese Erkenntnis betrifft Einzeltatsachen. Denn selbst daß ich die Vorstellung „All" habe, ist etwas einmal Wirkliches, und etwas, was ich zu einer bestimmten Zeit und nur in mir beobachte. Das ist so wenig allgemein, wie es etwa dreieckig ist, daß ich die Vorstellung Dreieck habe.

So wenig nun die Sinneswahrnehmung geleugnet wird, so sehr unterliegt das Vorhandensein der notwendigen Erkenntnis oder „der Erkenntnis aus reiner Vernunft" dem Streite. Wie, es soll eine Erkenntnis geben, die nicht aus der Erfahrung entspringt? Woher sollte sie kommen, wie sollte sie möglich sein? Dies ist auch Kants berühmte Grundfrage seiner „Kritik der reinen Vernunft": „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?"

Soweit wir es nicht mit analytischen, also aus bloßer Logik entspringenden, sondern mit synthetischen Urteilen zu tun haben, geht das gewöhnliche Vorurteil dahin, daß alle Erkenntnis ausnahmslos aus der Sinneswahrnehmung hervorgeht. Demgegenüber hat schon Kant gezeigt, daß die mathematische Erkenntnis bereits ein Gegenbeispiel darstellt. Zufolge ihrer Strenge, ihrer Allgemeinheit und Notwendigkeit kann sie nicht aus der Wahr-

nehmung geschöpft sein. Ein mathematischer Lehrsatz wird auch nicht durch Verallgemeinerung mehrerer Einzelbeobachtungen bewiesen, sondern an einem einzigen Beispiel für alle Fälle. Daß zwischen zwei Punkten nur eine einzige Gerade möglich ist und nicht zwei verschiedene, wenn auch noch so nahe, das sehen wir nicht einfach mit unseren Augen.

Und doch ist dies eine synthetische Erkenntnis. Sie ergibt sich nicht aus bloßer Logik. Es ist rein logisch durchaus denkbar, daß man zwischen zwei Punkten eine ganze Schar von Geraden ziehen könnte. Der synthetische Charakter der Mathematik zeigt sich schon darin, daß sie nicht ohne Axiome auskommen kann, die weder beweisbar noch auch rein logisch selbstverständlich sind.

Aber die mathematische Erkenntnis hat die Eigentümlichkeit, daß sie zugleich gedacht und doch anschaulich ist; sie ist rein vernünftige, notwendige Erkenntnis, Einsicht, und läßt sich doch in der Anschauung darstellen, „demonstrieren“. Sie ist „reine Anschauung“.

Wie aber verhält es sich z. B. mit dem Satz, daß jede Veränderung die Wirkung einer Ursache ist? Die verbreitetste Meinung lautet, dieser Satz gehe auf die „Erfahrung“ zurück. Hier ist aber entscheidend, daß die sogenannte Erfahrung durchaus nicht aus einer einzigen Erkenntnisquelle entspringt.

Zwar setzt jede Erfahrung Sinneswahr-

nehmungen voraus: *Ohne* Sinne können wir die Wirklichkeit keines einzigen *Einzeldinges* feststellen. Alle astronomischen Gesetze genügen für sich allein noch nicht, um ohne Beobachtung auch nur irgend etwas über den Sternenlauf auszusagen. Erst auf Grund von Beobachtungen lassen sich die andern Tatsachen berechnen. So *sparen* sie zwar einen *Teil* der Beobachtungen, *ersetzen* aber niemals *alle*. Die Wahrnehmung ist also zur Erfahrung unentbehrlich. Ist sie aber auch hinreichend? Ist etwa Wahrnehmung schon dasselbe wie Erfahrung?

Betrachten wir z. B. den Erfahrungssatz, daß die Wärme das Schmelzen des Schnees verursacht. Wissen wir dies etwa aus bloßer Wahrnehmung? Diese kann uns doch nur zeigen, daß in diesem einen Falle, den wir beobachten, der Schnee in der Wärme geschmolzen ist, niemals aber, daß es *immer* so ist und daß es *notwendig* so sein muß. Noch nie hat ein Mensch *alle* Fälle beobachtet, wo Schnee der Wärme ausgesetzt wurde. Er kann sich nicht einmal das Schmelzen in *allen* Fällen wirklich anschaulich vorstellen, sondern es nur in Begriffen *denken*. Sehen kann er auch nur, daß der Schnee wirklich schmilzt, nicht daß dies *notwendig* geschieht, noch weniger, daß die Wärme die *Ursache*, das Schmelzen die *Wirkung* ist. „Ursache“ und „Wirkung“ kann man

überhaupt nicht *sehen* oder sonstwie wahrnehmen. Sehen können wir nur die Einzeldinge selber, die im gegebenen Fall die Ursache und die Wirkung ausmachen, niemals aber, daß das eine die Ursache des andern ist. „Ursache“ und „Wirkung“ aber sind erst recht Begriffe, die bloß *gedacht* werden können.

Hier wird man einwenden, daß „Ursache“ und „Wirkung“ nur den notwendigen Zusammenhang bedeuten, daß also im Grunde nur gemeint wäre, Schnee schmelze immer und notwendig in der Wärme. Unser allgemeiner Satz würde dann die Form haben: „unter gleichen Umständen geschieht Gleiches“, statt „jede Veränderung ist die Wirkung einer Ursache“. Denn im Grunde behaupten beide Sätze dasselbe, nämlich die notwendige Verknüpfung der beiden aufeinanderfolgenden Vorgänge.

Das ist richtig. Aber eben diese *notwendige* Verknüpfung können wir auch bei den Einzeldingen nicht sehen, sondern bloß auf Grund des Gesehenen denken. Nicht einmal, daß der Schnee *immer* in der Wärme schmilzt, können wir einfach wahrnehmen.

Hier sagt man: Nun, diese Behauptung entsteht einfach durch Verallgemeinerung aus vielen Einzelbeobachtungen. So wird durch Verallgemeinerung aus bloßer Wahrnehmung Erfahrung.

Das scheint richtig, aber diese Verallgemeinerung vollzieht sich eben nicht „einfach“, nicht bloß aus den einzelnen Beobachtungen. Es ist nicht einzusehen, wie man bloß auf Grund von Beobachtungen etwas aussagen kann über das, was man nicht beobachtet hat. Die Wahrnehmung allein würde z. B. nie gestatten, etwas über die Zukunft auszusagen, denn die Zukunft hat noch nie ein Mensch wahrgenommen. Ein solches Hinausgreifen über alle Wahrnehmung ist nur möglich, wenn man etwas hinzunimmt, nämlich die Voraussetzung, daß es sich auch in Zukunft ebenso verhalten wird wie jetzt, daß also der Zusammenhang zwischen Wärme und Schneeschmelzen nicht bloß ein eben wahrgenommener, zufälliger, sondern ein notwendiger, gesetzmäßiger, von Ort und Zeitpunkt unabhängiger ist; oder allgemein: daß zu jeder Zeit und an jedem Ort unter gleichen Umständen Gleiches geschieht.

Fries zeigt in aller Strenge, daß diese allgemeine Voraussetzung sich auf keine Weise aus der Wahrnehmung erklären läßt. Aber dieser Satz kann auch nicht, wie die mathematischen Axiome anschaulich demonstriert werden. Wir haben hier nicht eine zugleich anschauliche und gedachte Erkenntnis, sondern eine bloß gedachte vor uns.

Hierin ist Fries noch Schüler von Kant.

Dagegen geht er entscheidend und schöpferisch über ihn hinaus in der weiteren Begründung dieser Erkenntnis. Niemand bestreitet die Tatsache an und für sich, daß *wir* den Satz von Ursache und Wirkung voraussetzen, er mag nun richtig oder falsch sein. *Fries* zeigt nun, daß wir diese Tatsache nur erklären können, indem wir die Existenz einer unmittelbaren Vernunfterkenntnis annehmen, die dem Satz zugrunde liegt und die doch nicht notwendig bewußt zu sein braucht.

Eine Erkenntnis *haben*, heißt nämlich noch nicht ohne weiteres, *um den Besitz* dieser Erkenntnis *wissen*. Dieses Wissen *um* die Erkenntnis ist vielmehr eine neue Erkenntnis. Es ist ein Vorurteil, deswegen, weil dies beides bei der Wahrnehmungserkenntnis zusammenfällt, dasselbe nun für *jede* Erkenntnis ohne weiteres zu erwarten. Es wäre an sich durchaus möglich, daß wir eine „dunkle" Erkenntnis besitzen, von ihr auch Gebrauch machen, *ohne* von ihrem Vorhandensein und ihrem Gebrauch zu wissen. Die Untersuchung zeigt, daß es tatsächlich so *ist*. Jeder von uns ist, längst bevor er Geometrie getrieben hat, unbewußt überzeugt davon, daß die gerade Linie der kürzeste Weg ist, und er wählt diesen Weg, wenn er schnell nach einem Ziel strebt. Ja, jemand kann sogar eine Erkenntnis haben, obgleich er sie vor seinem Bewußtsein bestreitet. Wer z. B. als Philo-

soph leugnet, daß jedes Geschehen eine Ursache hat, wird doch im gewöhnlichen Leben überzeugt sein, daß eine Ursache vorhanden ist, wenn es z. B. an seine Tür klopft.

So kann die unmittelbare Erkenntnis, das Fundament aller gültigen Urteile, im Unbewußten ruhen. Diese dunkle Erkenntnis muß aber nicht notwendig im Unbewußten bleiben, sondern kann durch Nachdenken zur Klarheit des Bewußtseins erhoben werden. Sie ist nicht schlechthin dunkel, sondern bloß ursprünglich dunkel. Um sie zum Bewußtsein zu bringen, brauchen wir nur unsere tatsächlichen Erfahrungsurteile zu zergliedern und die darin enthaltenen Erkenntniselemente voneinander zu sondern, ähnlich wie wir chemische Elemente durch die chemische Analyse trennen. Wenn wir die Wahrnehmung abspalten, bleibt die ursprünglich dunkle Erkenntnis, die reine Vernunfterkenntnis übrig. So haben wir als Voraussetzung der Behauptung „die Wärme schmilzt den Schnee" den philosophischen Satz „unter gleichen Umständen geschieht Gleiches" aufgewiesen. Nach der Beseitigung des Zufälligen und Einzelnen bleibt das Notwendige und Allgemeine in unserer Erkenntnis zurück: „Man soll beobachten," sagt Fries, „wo die menschliche Vernunft sich Urteile anmaßt, ohne diese auf Anschauung zu gründen. Überall, wo dies geschieht, müssen wir ein Thema

philosophischer Untersuchungen erhalten, denn dies war eben das Eigentümliche der philosophischen Erkenntnis."[12]

Daß die philosophische Erkenntnis zunächst nicht rein für sich zutage tritt, ist die wesentliche Ursache des Vorurteils, alle Erkenntnis stamme entweder aus der Logik oder aus der Sinnesanschauung. Woher sollte sie auch sonst stammen, wenn es keine ursprünglich dunkle Erkenntnis geben könnte? Hierdurch verleitet, verwechselt man Sinnesanschauung und Erfahrung, und verwechselt weiter die richtige Beobachtung, daß die reine Vernunfterkenntnis erst in der Erfahrung in Erscheinung tritt und darauf dann abgesondert vor das Bewußtsein gebracht werden kann, mit dem falschen Schluß, daß diese Erkenntnis aus der Erfahrung entspringt.

Das Bewußtwerden einer Erkenntnis, die man schon vorher unbewußt hatte, das Einsehen, ist als Erlebnis gänzlich verschieden von dem Erlangen einer neuen Kenntnis. Manchmal leuchtet eine neue Einsicht unerwartet auf, oft geht dem ein langes quälendes Suchen voraus. Immer aber ist das Einsehen vom Gefühl begleitet: „so muß es sein!" und „das ist sie, die gesuchte Wahrheit"! Wir erkennen die neue Erkenntnis wieder, die uns im Halbdunkel schon lange vertraut ist.

So und nur so fügt sie sich in den Gesamtbau unseres Geistes ein. Nun ist sie, zur vollendeten Gestalt ausgeprägt, an das Licht des Bewußtseins durchgedrungen. Dies Erlebnis veranschaulicht Platon durch den Mythos, die Seele habe in einem früheren Leben in göttlichen Gefilden die Wahrheit geschaut und müsse sich in diesem Leben nun wieder mühsam darauf besinnen.

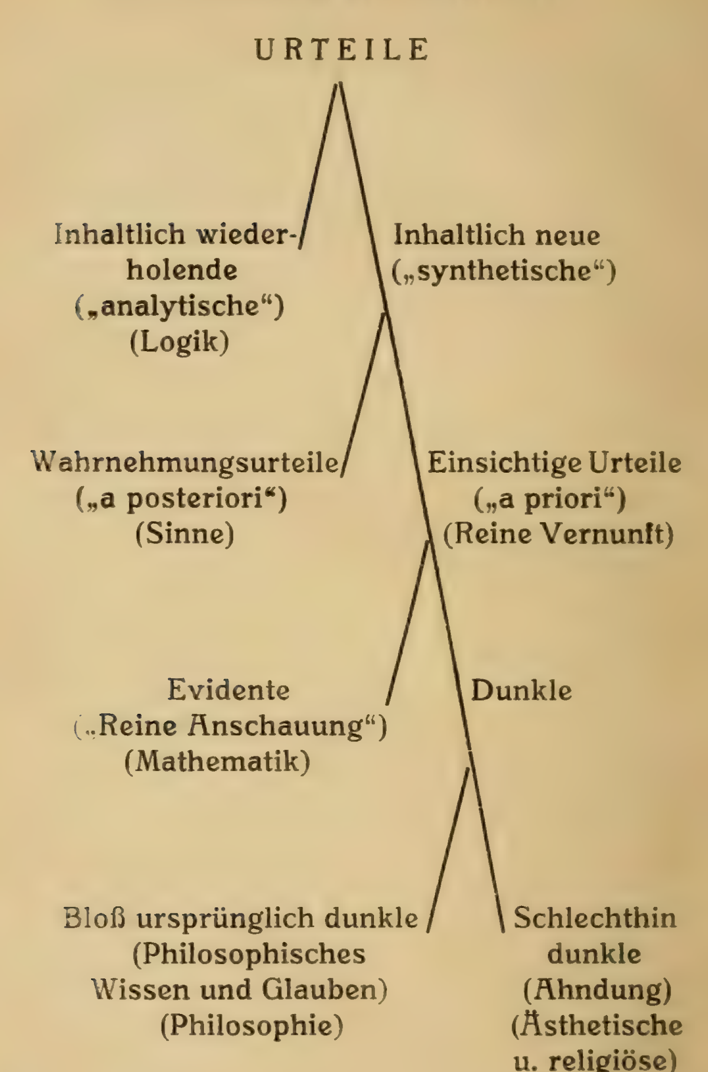
Unsere Einteilung der Erkenntnisse wird durch das umstehende* Schema veranschaulicht**. Es ist *wesentlich*, daß die Einteilung immer auf dem logischen Grundsatz des ausgeschlossenen Dritten beruht: die synthetischen Urteile sind die nicht-analytischen, die apriorischen die nicht-aposteriorischen usw. Infolgedessen muß jedes Urteil immer notwendig in eine unserer Klassen hineingehören. Wenn also ein Urteil nicht analytisch ist, muß es synthetisch sein, wenn es ferner nicht evident ist, so ist es folglich dunkel. Ob es freilich unmittelbare Erkenntnisse gibt, die Urteilen aller dieser Klassen entsprechen, ist natürlich durch eine noch so einwandfreie Einteilung in keiner Weise ausgemacht. Dies ist eine Tatsachenfrage, die die Begründung der Urteile betrifft.

---

* Vgl. hierzu besonders Nelson, Über das sogenannte Erkenntnisproblem, Abh. der Friesschen Schule, Bd. II, Heft 4.

** Es empfiehlt sich, an Hand dieses Schemas diesen Abschnitt nochmals durchzulesen.

Einteilung der Urteile



Mit der Aufhellung und Sicherstellung der ursprünglich dunklen Erkenntnis hat es die Philosophie zu tun. Sie muß sie zunächst zum Bewußtsein bringen und von allen zufälligen Bestandteilen sondern. Dann aber muß sie auch ihren Ursprung aus der unmittelbaren Erkenntnis der reinen Vernunft dartun. Man verwechsle nicht diesen Nachweis, den Fries Deduktion nennt, mit einem Beweise des philosophischen Satzes selber. Er ist als Grundsatz nicht beweisbar. Der Nachweis bezieht sich nur auf seinen Ursprung aus der unmittelbaren Erkenntnis. Damit ist der philosophische Satz voll begründet, da an der unmittelbaren Erkenntnis selbst zu zweifeln keinen Sinn hat.

Wenn jemand ein Wahrnehmungsurteil bezweifelt, z. B. daß der Mond scheint, so sagt man ihm „sieh hin!". Das ist kein Beweis, sondern eine Begründung. Es wird nicht das eine Urteil auf andere zurückgeführt, sondern das Urteil auf eine Anschauung; das fragliche Urteil wird mit einer unmittelbaren Erkenntnis verglichen, die als solche zweifelsfrei ist. Ebenso gilt es, in der Philosophie die philosophischen Urteile mit der unmittelbaren Erkenntnis zu vergleichen, die ihnen zugrunde liegt. Wie kann das aber geschehn?

Die unmittelbare Erkenntnis ist unbewußt. Sie selber kann niemals als solche vor das Bewußtsein gebracht werden. Nur ihr Inhalt

kann im Urteil ausgesprochen werden. So gelingt es nicht, sie ohne weiteres zu beobachten. Um sie dennoch mit dem Urteil zur Vergleichung zu bringen, sind wir also darauf angewiesen, sie zu erschließen. Nur so können wir uns dennoch über ihren Inhalt vergewissern. Wir müssen dabei von dem ausgehen, was wir in unserem Bewußtsein vorfinden.

Schon daß es überhaupt etwas Unbewußtes gibt, ist ja nicht Beobachtung, sondern eine Folgerung aus den Tatsachen unseres bewußten Seelenlebens.

Wir müssen ähnlich verfahren wie die Erdforschung, die aus den Erscheinungen der Erdoberfläche, z. B. der Schwerkraft, auf das unsichtbare Erdinnere, z. B. dessen Dichte, genaue Schlüsse zieht. Ähnlich stellt der Arzt auf Grund äußerer Untersuchung die innere Krankheit fest. Oder die Astronomie berechnet aus den Störungen der sichtbaren Gestirne Ort und Umlaufszeit der unsichtbaren.

So muß die Philosophie z. B. die Tatsache zugrunde legen, daß wir, gleichviel ob zu Recht oder zu Unrecht, über einzelne Ursachen und ihre Wirkungen urteilen. Es muß dann gezeigt werden, daß diese Tatsache, die als solche niemand bestreitet, sich auf keine andere Weise erklären läßt, als durch die Annahme einer zugrunde liegenden unmittelbaren Erkenntnis, deren richtiger Ausspruch lautet:

„Jede Veränderung ist die Wirkung einer Ursache!"

Diese Methode ist es, die F r i e s als a n t h r o p o l o g i s c h e Vernunftkritik bezeichnet. Denn der Gehalt der menschlichen Vernunft ist ihr Gegenstand. Ihr besonderer Kunstgriff ist es, an Stelle eines allgemeinen Sachverhalts (des philosophischen Satzes) eine konkrete psychologische Tatsache zu untersuchen, nämlich: ob ich eine ursprünglich dunkle unmittelbare Erkenntnis besitze dieses bestimmten Inhalts. Es wird nicht die Wahrheit der unmittelbaren Erkenntnis in Frage gestellt. Das hätte keinen Sinn: nie kann es gelingen, die Dinge selber, unabhängig von jeder Erkenntnis, mit unserer unmittelbaren Erkenntnis zu vergleichen. Sondern in Frage steht nur die Übereinstimmung unserer mittelbaren Erkenntnis, unseres Urteils, wie es der V e r s t a n d fällt, mit der unmittelbaren Erkenntnis der V e r n u n f t.

Es wird also z. B. niemandem bewiesen, d a ß die Seele ewig ist. Sondern nur: daß er selber, er mag das noch so sehr bestreiten, doch von der Ewigkeit der Seele überzeugt ist; und nicht nur er, sondern jedes Wesen mit der gleichen Vernunft.

Wem dieser Nachweis noch nicht genügt, dem wäre zu erwidern: wenn es einmal feststeht, daß er und ich, wir beide miteinander wirklich davon überzeugt sind, daß die Seele

ewig ist, daß es dann keinen Sinn mehr hat, zu fragen, ob es sich nun tatsächlich so verhält. Und die Frage, ob es Wesen gibt, denen diese Überzeugung auch im Unbewußten fehlt, hat hiermit gar nichts zu schaffen. Davon wird unsere Glaubensüberzeugung auch nicht im mindesten betroffen, sondern nur unsere Kenntnis solcher Wesen.

Allerdings müssen wir sicher sein, wirklich die unmittelbare Erkenntnis selber zum Ausdruck zu bringen und nicht ein Vorurteil, eine bloße unbegründete Meinung, wie sie durch ungründliches Denken entsteht. Der Verstand kann irren. Da er aber notwendig ist, um unsere unmittelbare ursprünglich dunkle Erkenntnis zur Klarheit zu bringen, können wir ihn zwar nicht entbehren, müssen seine Urteile aber methodisch nachprüfen.

Diese Methode ist die kritische. Sie besteht in der Aufdeckung der unmittelbaren Erkenntnis der Vernunft. Der Verstand, für sich selber leer, wird so zum Werkzeug, nicht zur Quelle der Erkenntnis.

„Weil nämlich die Philosophie als Wissenschaft nur durch die eigene Tätigkeit der Vernunft erhalten wird, so wird es einzig auf gewisse Regeln der Verfahrungsart ankommen, um ihr System mit Sicherheit darzustellen, und weil auf der andern Seite das philosophische Wissen jeder Vernunft zu aller Zeit gegenwärtig ist, so kann das Auffinden einzelner

wahrer Ergebnisse nur wenig Wert haben, das Interesse der Wissenschaft fordert hier einzig, der Philosophie die Form zu geben, ein Regulativ aufzufinden, nach dem sich die Philosophie als ein Ganzes mit völliger Sicherheit aufstellen läßt, wenn diese Arbeit gleich noch so langsam fortrückte. Das Ende aller Revolutionen in der Philosophie ist also dadurch herbeigeführt, wenn sie auf eine sichere Weise ihre Untersuchungen anfangen und fortführen kann, und wenn auf diese Weise endlich ein vollendetes Ganzes erhalten werden muß.

Diese Bedingungen sind aber durch die Auffindung der kritischen Methode im Philosophieren erfüllt. Die Ansprüche der Spekulation mögen nämlich sein, welche sie wollen, so geht die Kritik nur von der Untersuchung der gemeinen Erfahrung aus, ohne diese für mehr zu nehmen, als sie eben ist; ihr Anfang ist also ganz sicher und ohne alle Hypothese."

Wenn man der Philosophie alle die Erkenntnisse aus reiner Vernunft zuweist, die bloß gedanklicher und nicht auch zugleich anschaulicher Art sind, so gehört ihr nicht nur die ursprünglich dunkle Erkenntnis an, wie wir sie eben betrachtet haben, die Fries Metaphysik nennt. Sondern sie umfaßt auch noch die Logik, die zwar inhaltlich keine neuen Säße liefert, aber dennoch gleichfalls Einsicht, reine

Vernunfterkenntnis ist. Auch diese Erkenntnis muß der anthropologischen Kritik unterworfen werden; nicht um die logischen Grundsätze gegen Zweifel sicherzustellen, denn sie sind ohne weiteres einleuchtend; sondern um ihren Platz im Ganzen der menschlichen Geistestätigkeit zu bestimmen. Hier ist die Kritik vor allem um der wissenschaftlich strengen Form willen gefordert.

Religionsphilosophie

Wissen und Glauben

Die ursprünglich dunklen Erkenntnisse sind nun unter sich noch sehr verschieden. Der Kausalsatz geht zwar auch über die Anschauung hinaus, denn weder können wir jede Wirkung oder Ursache überhaupt noch auch diese Begriffe selber anschauen. Aber wir können doch dasjenige wahrnehmen, was im einzelnen Falle Wirkung und Ursache ist, z. B. das Schneeschmelzen und die Wärme. Die Begriffe Ursache und Wirkung finden so doch ihre Gegenstände, auf die sie unmittelbar angewandt werden, in der Anschauung.

Ganz anders verhält es sich mit unseren religiösen Überzeugungen. Die Ideen des Ewigen, Freien und Göttlichen finden ihre Gegenstände nicht in der Anschauung, sondern nur im Glauben, der da „nicht sieht und doch glaubt".

So stellt Fries Wissen und Glauben einander gegenüber und fügt eine dritte Erkenntnisweise, die Ahndung hinzu. Sie ist eine Erkenntnis nur durch Gefühl; sie läßt sich auch durch Nachdenken nicht auf Begriffe

bringen, ist also nicht bloß ursprünglich, sondern schlechthin dunkel. Durch die Ahndung fassen wir die ewigen Ideen auf, so wie sie zwar selber nicht sichtbar sind, aber sich durch das Sichtbare offenbaren. Diese Unterscheidung, wie sie Fries zuerst in seinem Buche „Wissen, Glaube und Ahndung" * gibt, wollen wir uns deutlich machen.

Das Gebiet des Wissens umfaßt alle Sinnesanschauung, ferner die mathematische Erkenntnis, und auch die philosophische soweit, als sie unmittelbar in der Sinnesanschauung ihren Gegenstand findet. Es umfaßt also alle Beobachtungen und alle Schlüsse hieraus, alles das, was man für gewöhnlich die „Wirklichkeit" nennt; wie Fries sagt: das Sein der Dinge in der Zeit.

Diese Wirklichkeit bietet sich zu einem Teil unseren äußeren Sinnen im Raum, zum andern Teil unserm innern Sinn, der Selbstbeobachtung, im Geistesleben dar.

Die Dinge im Raum erscheinen uns durch einzelne Sinneseindrücke: Farben, Töne, Düfte usw. Um das Verhalten der Dinge zu erklären, beobachten wir ihr Verhältnis zueinander und führen in der Wissenschaft alles auf Zahl und Maß, auf Masse und Kraft zurück. Durch Anwendung der Mathematik und der

* Er stellt darin seine Religionsphilosophie leichter verständlich und lebendiger dar, als in der strengeren „Kritik der Vernunft".

naturphilosophischen Grundsätze, z. B. des Kausalsatzes, bringen wir alle unsere Beobachtungen in ein einziges großes wissenschaftliches System, das völlig starr ist.

„Wer also hier in einem einzigen Augenblicke der Vergangenheit, der Gegenwart oder der Zukunft den Zustand alles und jedes Dinges in der Welt kennte, mit seiner Substanz und Kraft, der könnte daraus das ganze Dasein der Welt und den ganzen Ablauf der Begebenheiten, wie Bewegung aus Bewegung folgt, Leben aus Leben entspringt und Gedanke aus Gedanken sich entwickelt, für alle Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft berechnen."[14]

So wird das Weltgeschehen zu einem einzigen unendlichen Netz, in dem jede Masche mit starrer Notwendigkeit an die benachbarten geknüpft ist. Dies Stahlnetz erstreckt sich ohne Ende in Raum und Zeit.

„Sagst du mir: dies alles muß doch einmal einen Anfang genommen haben? so erwidere ich: ist denn nicht das Sein der Dinge fest genug in der Unwandelbarkeit seiner Substanzen und Kräfte gegründet, und fließt nicht jede Begebenheit notwendig aus der vorhergehenden? Willst du aber dem ungeachtet, daß alle diese Bewegung vor uralter Zeit einmal begonnen habe, so sage ich dir dagegen: gestern morgen brach der erste Tag an, gestern morgen schuf die strafende

Gottheit diese ganze Welt um mich, mir zum Kerker aus dem Nichts; und wenn du nun antwortest: erinnere ich mich denn nicht selbst noch meines vorgestrigen Tages, so erwidere ich: ebenso liegt seit jeher in dem Dasein jedes Augenblicks die Rückerinnerung einer ganzen, anfangslosen, verflossenen Zeit. Die Natur weist auf keinen Anfang, sondern immer nur auf eine Entwicklung aus einem früheren Zustand zurück, und ist sich darin durchaus selbst genug; Anfang und Schöpfung liegen über und außer aller Natur und sind für diese eine durchaus zwecklose Idee."[14]

Diese Welt der Materie muß folgerichtig in sich erklärt werden können, ohne jede Hinzuziehung von Lebenskräften (Vitalismus) zum Verständnis körperlicher Vorgänge. Ebenso muß das Geistesleben rein in sich seine Erklärung finden. Die Sinneseindrücke auf unseren Geist führen uns z. B. nur zu weiter nicht mehr auflöslichen Sinnesqualitäten; eine weitere Erklärung ist hier unmöglich. So ist jede Wechselwirkung von Geist und Körper nichts, was sich wirklich klar begreifen ließe. Denn Geist und Körper sind zwei grundverschiedene Erscheinungsarten. Wie soll Geistiges die Materie bewegen können? Wie sollen materielle Vorgänge zu Gedanken werden? Eine deutliche Vorstellung davon können wir uns nicht machen. So kann nur die Wirkung von Materie auf Materie und

Geist auf Geist erklärt werden: „Weit entfernt, daß wir das Denken und alle innere Tätigkeit aus dem Sein des Körpers erklären könnten, so können wir nicht einmal das Wesen einer einzigen Farbe oder eines Tones aus den Gesetzen der Bewegung und des materiellen Seins für sich ableiten oder begreifen, wie viel weniger also irgendeine innere Tätigkeit. Umgekehrt aber können wir ebensowenig das Wesen der Materie aus der Vernunft zu erklären versuchen oder von ihr ableiten . . ."[15]

Die beiden Welten hängen nur durch den einen Punkt zusammen, daß ich selber mich gleichzeitig als Geist und Körper wahrnehme. Dadurch kann ich auch bei ähnlichen Körpern den Geist vermuten. So kommt es, daß alle geistige Wechselwirkung der Vermittlung durch körperliche Zeichen, z. B. Sprache und Gebärde, bedarf.

Auch das Seelenleben, wie es sich meiner Beobachtung darbietet, ist „Natur", innere Natur, die ebenso unter ihren Gesetzen steht, wie die äußere Natur und die ebenso noch nicht eine übersinnliche Welt ist. Nur lassen sich die psychologischen Gesetze nicht so durchsichtig mathematisch entwickeln, wie das bei der räumlichen Wirklichkeit des Materiellen der Fall ist.

In dem wissenschaftlichen Naturbild fügt sich ein Glied streng in das nächste Glied und

bildet so die unzerreißbare Kette der Notwendigkeit. Und doch ist unsere wissenschaftliche Erkenntnis unzulänglich. Sie ist es nicht bloß durch diesen oder jenen zufälligen Mangel, dadurch, daß wir das eine oder andere heute noch nicht erforscht haben, was wir morgen oder übermorgen vielleicht wissen werden. Sondern die Unzulänglichkeit ist nicht bloß eine solche des Grades, sie ist grundsäßlicher Art, notwendig und bleibend. Sie hängt mit dem eigentlichen Wesen der Wissenschaft zusammen und äußert sich in zwei Dingen.

Die wissenschaftliche Erkenntnis ist notwendig unvollendbar. Ich mag die Kette der Ursachen Jahrtausende weit zurückverfolgen, vor mir gähnt derselbe Abgrund der unendlichen Vergangenheit. Ich mag den Raum noch soweit durchforschen, niemals bin ich an seinem Ende angelangt. Die Welt der Natur ist unendlich, und so kommen wir nie zu einer Vollendung unseres Wissens. Jedes Geschlecht läßt die Wissenschaft seiner Väter überholt erscheinen und wird selber ebenso überholt: die Wissenschaft wird niemals fertig und erhält niemals eine endgültige Gestalt. Überall bricht unser Wissen ab, noch dazu ohne daß dieser Abschluß etwa als notwendig einzusehen wäre. All unser Wissen ist Stückwerk. Das ist die einfache Folge davon, daß Raum und Zeit unendlich sind.

Mit dieser Unvollendbarkeit hängt der andere Mangel unseres Wissens zusammen. Wir erkennen selbst das, was wir wirklich erkennen, nie als Ding an und für sich, sondern immer nur als Glied einer Kette. Wir erkennen nur die B e z i e h u n g e n der Dinge, niemals sie selber. Wir wissen nicht — so überraschend das erscheint — wie groß ein Ding an und für sich ist, wir können nur seine Größe i n b e z u g auf ein anderes Ding messen, z. B.: der Tisch ist zwei Meter lang. Wie groß ist aber ein Meter? Der zehnmillionste Teil des Erdquadranten. Schön, aber wie groß ist wohl der? So kommen wir nie zu einem Ende. Wir erkennen immer nur das Größen v e r h ä l t n i s. Ebenso sind Lage und Richtung nur als Verhältnisse bekannt.

Man kann das auch so ausdrücken: Wenn die ganze Welt und unser Körper zugleich plötzlich kleiner geworden wären, oder ihre Lage, oder ihre Richtung geändert hätten, so würden wir von der vollzogenen Veränderung gar nichts merken. Ja, man sieht daraus, daß diese Vorstellung gar keinen Sinn hat, daß eben Lage, Richtung, Größe nicht Eigenschaften sind, die den Dingen an und für sich zukommen, sondern daß sie nur als Beziehungen einen Sinn haben.

Gerade auf Größe, Lage, Richtung führt aber die Wissenschaft alles zurück, je mehr sie auf ihr Ideal zu fortschreitet.

Was für die räumliche Größe gilt, trifft auch für die zeitliche zu. Wir können auch Zeitpunkte nur in bezug auf einander anordnen; wir können die Dauer des einen Vorgangs nur mit Hilfe des andern messen. So führt alle Wissenschaft nur auf Beziehungen.

Sobald wir also vom Wissen die Erkenntnis eines Dinges fordern, wie es an sich, nicht bloß in Beziehung auf ein anderes ist, so muß das Wissen versagen, und zwar notwendig. Nie können wir durch das Wissen in das innere Wesen eines Dinges eindringen, es als etwas Unbedingtes, in sich Ruhendes erfassen.

Nie kann auch das Wissen etwas über den Sinn eines Dinges aussagen. Es sagt stets nur: Diese Ursache hat jene Wirkung; wenn du den Wald erhalten willst, mußt du den Waldbrand löschen. Ob ich aber dieses wollen soll, kann mir die Wissenschaft nicht eindeutig vorschreiben. Das Wissen gibt uns immer nur die Mittel an, wenn die Zwecke vorausgesetzt sind. Es kann nie über die Zwecke selber entscheiden, es kann nie den Dingen ihren Wert und Sinn geben.

Daß wir im Wissen die Dinge nicht so erkennen, wie sie an und für sich sind, sondern nur wie sie unter bestimmten Bedingungen auf einander bezogen erscheinen, bedeutet nicht, daß wir sie überhaupt nicht erkennen. Es sagt nichts gegen die objektive Gültigkeit dieser Erkenntnis aus.

Die Behauptung, daß mein Tisch zwei Meter lang ist, bleibt wahr, trotzdem sie nichts über den Tisch allein, sondern nur etwas über seine Beziehung zu anderen Größen aussagt. Aber diese Erkenntnis ist doch nur eine Wahrheit von dem Bedingten.

Hier liegen die unübersteiglichen Schranken für alles Wissen. Wir können uns über sie nur erheben durch eine Erkenntnis, die frei von diesen Schranken ist, die vollendet ist und die Dinge betrachtet, wie sie an und für sich sind, nicht bloß wie sie aufeinander bezogen erscheinen.

Mit den Begriffen, den Werkzeugen unseres Verstandes, können wir das Wesen der Dinge nicht erschöpfen. Diese höhere Welt ist nicht mit den Sinnen unmittelbar zu tasten. Wir können aber erkennen, wodurch das Wissen notwendig unvollendbar bleibt. Diese Schranken sind Raum und Zeit. Indem wir uns diese Schranken aufgehoben denken, können wir wenigstens sagen, was dieses Wesen der Dinge nicht ist, nämlich es ist nicht räumlich und nicht zeitlich.

„Die Unzulänglichkeit unsrer ganzen Naturerkenntnis in ihrer objektiven Unvollendbarkeit in Raum und Zeit läßt uns das ganze Dasein der Dinge in Raum und Zeit zuletzt nur als Erscheinung für die subjektiv bedingte endliche Vernunft betrachten. Wir erheben uns durch die Idee des Absoluten, Un-

bedingten, oder durch die Idee der Aufhebung der Schranken zu dem Gedanken eines Seins an sich im Gegensatz dessen, dessen Dasein an Raum und Zeit und somit an die Gesetze der Naturnotwendigkeit gebunden ist."[16]

So kommen wir zur Vorstellung einer Welt des Ewigen, zur Vorstellung einer unsterblichen Seele, eines freien Willens, der Gottheit.

Dies ist kein Hirngespinst, sondern in der Vernunft eines jeden wurzelt die Überzeugung von einem solchen Dasein, von einer höheren Welt der Dinge an sich, des ewigen, nicht des endlichen Seins. Fries nennt diese Überzeugung Glauben.

„Wir entwerfen uns nicht willkürlich die Ideen der Freiheit und Ewigkeit, und glauben nachher an die Realität des Phantoms, welches wir selbst geschaffen haben, sondern die Vernunft glaubt rein aus ihrem Wesen an die höchste Realität und entwirft sich nachher jene Ideen nur, um ihren Glauben aussprechen zu können."[17]

Der Glaube, so selten er klar vor das Bewußtsein tritt, lebt doch unbewußt in jedem Menschen. Die unmittelbare Gewißheit dieser Überzeugung ist der Grund, auf dem der Sinn alles Lebens und alles Handelns ruht. Wo einem Menschen die Allgewalt der Natur und ihre Göttlichkeit aufgeht, wo er den unersetzlichen Wert der Menschenseele anerkennt,

überall da ist der Glaube lebendig: wo er sich seiner Freiheit und Menschenwürde bewußt wird oder in Andacht sich vor einem heiligen Willen beugt, der durch die Stimme seines Gewissens zu ihm spricht; wo er gleichzeitig vor dem Ernst der Verantwortung erschauert und doch sich erhoben fühlt, weil sie ihm anvertraut ist.

„Es ist eben das die einzige hohe und edle Bildung des Menschen, die einzige, welche wahren Wert hat, daß er sich für Gewissen oder Religion, für Kunst oder Wissenschaft von dem gemeinen und engen Begriff losreißen und ein höheres Interesse fassen und begreifen lerne, welches sich ihm einzig durch die Idee offenbart.

Einigemal im jugendlichen Leben erscheint dem Menschen gewöhnlich mit dem vollen Glanze seiner Erhabenheit das ideelle Leben und seine hohen Gestalten in Religion oder Kunst, aber die dumpfe, geräuschvolle Geschäftigkeit des gemeinen Lebens erstickt oft nur allzubald die kaum auflodernde Flamme, vernichtet den Glauben an das Edlere, oder drängt ihn wenigstens aus dem gemeinen Bewußtsein fast ganz zurück in das Innere, von dem aus er das Gemüt nur selten einmal bewegt.

Es ist das Eigentum der gebildeten Vernunft, mit oder ohne Wissenschaft und Gelehr-

samkeit, der Adel der Seele, die freie Denkungsart, welche einen höheren Zweck als die gemeine Gechäftigkeit und das gemeine Jagen nach Genuß im Leben anerkennt, und eben diese Bildung ist es, in welcher der Mensch vom niedrigen Begreiflichen zur Idee aufsteigt; eine Idee, die freilich noch nicht Charakter gibt, aber ohne die der Charakter doch weniger sich bilden und nicht in der Natur erscheinen kann. Jeder Unterschied der niedrigen oder hohen Sinnesart unter Menschen trifft diesen Unterschied des gemeinen Begriffs von der Idee, und es ist die einzige wahre Erhebung des Menschen, des Enthusiasmus für Idee empfänglich zu werden.

So hat denn auch keine Philosophie Wert, welche nicht auf diese Idee ausgeht; viel mehr liegt eben in dieser der einzige Endzweck alles Philosophierens, wozu Logik und Metaphysik mit allen Weitläufigkeiten ihrer Untersuchungen nur Vorbereitungen sind. Dies alles gehört nur in die Vorhallen, die Idee ist das Allerheiligste im Tempel der Vernunft. Die Idee aber gehört dem Glauben, und eben damit wird die Wichtigkeit der Glaubenslehre selbst ausgesprochen. Ja eigentlich alles Philosophieren erhält nur dadurch Wert und kann nur dadurch Ansprüche auf ein höheres Interesse machen, daß es unternimmt den Glauben zu schützen und von den Chikanen zu befreien, denen er ohne Philosophie durch

den gemeinen Begriff ausgesetzt ist, welcher in jedem übermütigen Wissen herrscht."[18]

Dieser Schutz durch die Philosophie besteht nun keineswegs in einem Beweise der Ideen. Fries betont immer wieder die Widersinnigkeit eines solchen Unterfangens, dessen Unmöglichkeit schon Kant gezeigt hatte, der aber dabei doch nicht völlig darauf verzichtet hatte. Eine Rückkehr zu den mittelalterlichen Gottesbeweisen ist uns verschlossen. Woraus sollte man auch einen solchen Beweis führen? Das Übersinnliche läßt sich nicht derart zwingend vor Augen stellen wie das Sinnliche. Man müßte also zu einem solchen Beweise ausgehen von der Welt des Sinnlichen. Aber aus den Tatsachen der Beobachtung würden doch immer nur andere gleichartige Tatsachen folgen. Nehmen wir sogar an, die Beobachtungen würden auf die Annahme eines Urhebers der Welt hinweisen. So wie wir uns in Raum und Zeit das vorstellen können, wäre dies nur ein sehr mächtiges Wesen, das etwa Sonne, Erde und die uns bekannte Sternenwelt gestaltet hätte. Wir wären aber durch unsere Vernunft gezwungen, die weitere Frage zu stellen: woraus? Was war vorher? Wo kam dieses Wesen selber her? Denn im Reiche des Wissens hat immer wieder jeder Vorgang eine ihm vorausgehende Ursache. Ein solcher Weltenschöpfer wäre also nichts als eine sehr seltsame naturwissenschaftliche Hypothese. Dem

religiösen Interesse wäre damit gar nicht gedient, denn es will nicht etwa mehr auf derselben Ebene des Wissens, sondern anderes und höheres. Die Heiligkeit und Ewigkeit des wahrhaft Göttlichen würden einem solchen naturwissenschaftlichen Weltenschöpfer fehlen und notwendig fehlen müssen. Denn das Göttliche ist nicht mit den sinnlichen Augen zu sehen und den sinnlichen Ohren zu hören. Die Welt des Wissens ist in sich seelenlos und sich selbst darin genug, eine Welt greifbarer Wirklichkeit, zusammengefaßt durch eherne Naturgesetze. Lückenlos greift ein Glied in das andere, alles ist natürlich erklärbar; wenn nicht jetzt, so doch grundsätzlich, das wissen wir. Auch eine Lebenskraft, selbst wenn man sie zur Erklärung der Lebenserscheinungen annehmen könnte und müßte, wäre doch nichts Ewiges, sie wäre jenem naturwissenschaftlichen Weltenschöpfer zu vergleichen und wäre gleich ihm nur ein weiteres Glied in der kalten Mechanik des Weltgeschehens.

Auch das Seelenleben, wie es sich der Selbstbeobachtung darbietet, gehört dem Wissen an. Mit psychologischer Notwendigkeit reiht sich Vorstellung an Vorstellung, Gedanke an Gedanken, knüpfen sich Gefühle, Triebe, Entschlüsse, Stimmungen daran und rufen neue Vorstellungsbilder wach. Wir kennen die Gesetze zum Teil, vieles ist uns

jedenfalls praktisch geläufig, so daß jeder z. B. die Gedanken, Gefühle und Entschlüsse seiner guten Bekannten wenigstens zumeist voraussagen kann. Auch hier folgt aus den Tatsachen allein noch kein Ziel, aus dem Erscheinungsablauf noch kein innewohnender Sinn.

Und so muß es mit Notwendigkeit sein, denn die Überzeugung von einer höheren Welt ist eine völlig anders geartete Erkenntnis. Sie kann ihre Gewißheit nicht von einem andern Gebiet entlehnen, sondern muß auf eigenem Boden wurzeln. Sie muß eine unmittelbare Vernunfterkenntnis sein und kann als solche nur aufgewiesen, nicht aber anderswoher bewiesen werden.

Hier wird ein Einwand erhoben werden: Es ist doch eben gerade gezeigt worden, daß die Welt des Wissens eine notwendige Unvollendbarkeit in sich trägt und dadurch hinausweist in eine Welt des Vollendeten! Die Welt des Wissens ist sich selbst nicht genug!

Nein, sie *ist* sich selbst genug! Aber sie ist *uns* nicht genug. *Wir* sind es, die den Anspruch an Vollendung an eine Welt herantragen, die diesem Anspruch ihrer ganzen Beschaffenheit nach nicht genügen kann, aber von sich aus ihn auch nicht erhebt. Daraus folgt also nur, daß *wir* das Dasein einer ewigen Welt voraussetzen, daß der Glaube

uns von vornherein gewiß ist. Nicht, daß es eine ewige Welt gibt, haben wir bewiesen, sondern daß wir von ihrem Dasein überzeugt sind. Nicht aus der Wissenschaft haben wir unsere Schlüsse gezogen, sondern aus der auffallenden Tatsache, daß wir immer wieder fälschlich an sie mit Ansprüchen herangehen, mit denen sie uns auf ein anderes Gebiet verweisen muß. Diese Ansprüche auf Vollendung entspringen eben aus der Überzeugung, daß es eine Welt des Vollendeten gibt, also aus dem Glauben.

Wir haben also gerade das getan, was bei einer unmittelbaren Erkenntnis allein möglich ist: sie als schon vorhandene Grundüberzeugung aufgewiesen, nicht als Urteil bewiesen.

Auf einem Mißverständnis beruht auch ein anderer Einwand, der in heftiger Form aufzutreten pflegt: was, die Natur soll sich in gesetzmäßigem toten Ablauf erschöpfen? Bietet sie nicht dem Sehenden tausendfache Wunder, vor denen er immer wieder staunend steht? Zeigt sie uns nicht stets aufs Neue die Offenbarungen einer höheren Welt? Nein, „dem Tüchtigen ist diese Welt nicht stumm!"

Ja, ist dies aber die „Natur" des Naturwissenschaftlers? Liegt diese Offenbarung denn in dem, was sich dem Verstand und den äußeren Sinnen darbietet? Oder nicht vielmehr in dem, was daraus spricht, was erst

vom Gemüt ergriffen werden muß? Was der Natur*forscher* als Natur *begreift* und was im Natur*erlebnis* durch das Gefühl zu uns spricht ist nicht einfach dieselbe „Natur“. Wo das Gefühl lebhaft, obzwar nicht klar bewußt, das *Wesen* erfaßt, zeigen die *Sinne allein* uns nur ein buntes Nebeneinander, kann der *Verstand* nur die *Erscheinung* dieses Wesens, diese aber streng und klar, zergliedern.

Würden uns die Sinne die höhere Welt ohne weiteres zeigen, so wäre es unmöglich, daß ein Mensch mit gesunden Sinnen sie leugnete. So wenig er sich der äußeren Tatsache des Leuchtens der Sonne oder des Rauschens der Meereswellen verschließen kann, so wenig könnte sein Herz davon unberührt bleiben, wenn diese Erlebniskraft des Herzens ein bloßes Wahrnehmungsvermögen wäre.

Auch der Verstand ist es nicht, durch den wir die Welt des Übersinnlichen erfassen. Er bleibt entweder im Wissen im Bereich der sinnesanschaulichen Tatsachen, oder er dient dazu, die ursprünglich dunkle Überzeugung des Glaubens bloß auszusprechen, indem er sich die Schranken des Endlichen aufgehoben denkt. So kann er nur die Grenzen abstecken, wo das Übersinnliche beginnt. Er kann mit seinen negativen Glaubensideen gewissermaßen das Leben *einrahmen* und es so *erfassen*, aber nie *erschöpfen*, nie

es ausschöpfen und bis auf den Grund dringen. Er kann dem Gemüt die Erlebnisse deuten, nicht ersetzen, und zeigt dabei wieder, daß die Gewißheit des Glaubens nicht aus dem Wissen stammt.

So gleicht das Wissen dem Festlande. Wer auf ihm Schritt für Schritt seine Grenzen absteckt, lernt zugleich die Grenzen des Meeres und seine äußere Form kennen. Er wird immer wieder ans Meer herangeführt und sieht, wie sein immerwährender lebendiger Wellenschlag die Unermeßlichkeit erfüllt. Der Wellenschlag lockt und schreckt ihn zugleich. Er sieht, daß er auf dem Meere nicht in gewohnter Weise bedächtig Schritt vor Schritt setzen kann. Was aber das Weltmeer nun wirklich ist, das erfährt er nur, wenn er das starre Festland verläßt und sich den lebendigen Wellen selber anvertraut und sich von ihnen tragen läßt.

Die Aufgabe der philosophischen Wissenschaft ist es, zu zeigen, welches der wahre Ausspruch unserer Glaubensüberzeugung ist und daß diesem Ausspruch eine unmittelbare Erkenntnis der Vernunft zugrunde liegt.

So ist die Aufgabe des Verstandes der Ausspruch des Glaubens und die Rechtfertigung dieses Ausspruchs.

Dieser Glaube selber, die Überzeugung von einer höheren Wirklichkeit, ist tatsächlich,

wenn auch unbewußt, schon überall da vorausgesetzt, wo wir von der Schönheit der Natur oder der lebendigen Menschenseele ergriffen werden. Wo wir darin etwas fühlen, das allem bloßen Nutzen, allem gewöhnlichen Glück oder Unglück unendlich überlegen ist. Auf diesem Glauben beruht alles Bewußtsein der Pflicht, deren Heiligkeit nichts anderes ist, als das unbedingte, auch nicht den leisesten Widerspruch duldende Herrschaftsrecht der höheren Welt gegenüber der niederen.

Diese Glaubensüberzeugung ist nichts Zufälliges, was irgend einmal zur Kenntnis des einen oder andern gelangt, sondern wir nehmen von jedem Menschen an, daß er unabhängig von der Gunst äußerer Umstände zu bewußtem Glauben gelangen kann und daß schon lange vor diesem Bewußtsein der Glaube in ihm lebendig war, so gewiß er fähig war zu fühlen, was Schönheit und Erhabenheit, was menschliche Vollkommenheit und Güte, und was die Strenge der Pflicht ist. Auch wenn wir zugestehen, daß diese Erlebnisse und der sich darin auswirkende Glaube in sehr verschiedenen Graden der Lebhaftigkeit und Nachhaltigkeit auftreten: nach *Art und Inhalt ist der Glaube bei allen Menschen vorhanden und ist derselbe.* Und immer ist in ihm der Anspruch auf unbedingte Herrschaft enthalten.

Welches ist denn der Inhalt dieses Glaubens? Auf seinen abstrakten philosophischen

Ausdruck gebracht, stellt er sich Fries dar in den drei Ideen der Ewigkeit der Seele, der Freiheit des Willens und der Gottheit.

Die Ewigkeit der Seele

Unter „Seele“ versteht Fries das, was jenseits der Schranken von Raum und Zeit der Persönlichkeit des Menschen zugrunde liegt; die geheimnisvolle innere Einheit des Lebens. Er meint damit nicht das, was man gewöhnlich auch als „Seele“ bezeichnet, die äußere Summe der Vorstellungen, Gefühle, Triebe und all der anderen Erscheinungen, wie sie das sogenannte „Seelenleben“ des Menschen ausmachen. Alles dies ist nicht Ding an sich, sondern Erscheinung, Gegenstand nicht des Glaubens, sondern des Wissens, der Psychologie nämlich oder, wie Fries sagt, der inneren Physik. Das tritt schon darin zutage, daß dies „Seelenleben“ nicht jenseits von Raum und Zeit liegt, sondern innerhalb der Zeit verläuft. Es ist nicht ewig, sondern zeitlich. Ewig ist die Seele, die ihm zugrunde liegt. Die Selbstbeobachtung liefert uns nur den Stoff. Der Gehalt, die zeitlose Seele selber, ist uns nicht dadurch und auch nicht durch den Verstand zugänglich, sondern nur durch das Gefühl. Diese Seele ist das geheimnisvolle Band, das dem Seelenleben erst die

innere Einheit gibt, vergleichbar der inneren Einheit eines Kunstwerkes. Sie ist das Wesen, nicht die Summe oder der Schauplatz alles inneren Geschehens, des Seelenlebens; sie ist das, was sich darin ausdrückt, dadurch „erscheint“.

Die Seele ist ewig im selben Sinn, wie der innere Gehalt eines Kunstwerkes ewig ist, wie es z. B. der eigentliche Sinn einer Symphonie ist, obwohl ihre Töne in der Zeit klingen und verklingen, oder wie der Sinn eines Gemäldes ewig ist, jenseits von Zeit *und Raum*. So können das räumliche aber zeitlose Bild und das zeitliche aber raumlose Tonwerk *denselben raum- und zeitlosen Sinn* ausdrücken.

Die Seele ist ewig im selben Sinne, wie eine Wahrheit ewig *gültig* ist, nicht bloß dann, wenn sie zufällig anerkannt wird, *geltend* ist, nicht heute und morgen, auch nicht zu jeder Zeit, sondern unabhängig von aller Zeit, *schlechthin*.

Das Wesen dieser Ewigkeit läßt sich nicht positiv fassen, sondern nur negativ als Verneinung der Schranken von Raum und Zeit aussprechen. *Fries* betont immer wieder, daß das ewige Sein den Gegensatz zum Zeitlichen überhaupt bedeutet und nicht ein „Sein durch alle Zeit“, das immer noch gerade in der Weise unvollendbar wäre, wie wir es für die Welt des Wissens erkannt haben. Alles,

was bei der Bestimmung der Ewigkeit über die bloße Aufhebung der Zeitlichkeit hinausgeht, ist nur bildlich zu nehmen:

„Um so mehr Inhalt in diese Vorstellung des ewigen Seins zu bringen, können wir dafür wohl auch die Ausdrücke eines Seins bei Gott oder eines Seins der Anschauung Gottes wählen, nicht als ob wir darunter ein Sein verstünden, in welchem man die Gottheit in einer schwärmerischen Vision anschaute, sondern ein Dasein, wie Gott die Dinge anschaut.“[19]

Materialismus ist es, diese Ewigkeit nicht auf die Seele, sondern auf das Seelenleben zu beziehen und nicht als Zeitlosigkeit, sondern als Fortdauer durch alle Zeit hindurch aufzufassen, wie dies in der Regel geschieht, wenn man von Unsterblichkeit spricht. Die Seele, als Jenseits der Zeit stehend, kann natürlich nicht sterben, aber auch nicht geboren werden; von ihr kann man nur sagen, daß ihr ein außerzeitliches, eben ein ewiges *Sein* zukommt.

Dies ist der Ausspruch unseres *Glaubens*. Ob hingegen unser „Seelenleben“, das in der Zeit begonnen hat, das in ihr verläuft, auch in ihr ein Ende hat oder in der Zeit weiterdauert; dies ist eine Frage des *Wissens*, nicht des Glaubens. „Glaube findet also nur an die Ewigkeit unsers Daseins statt, die Fortdauer nach dem Tode oder die Sterb-

lichkeit des Gemüts ist hingegen ein Thema für die innere Physik, um das wir wissen müssen, oder um welches nach Wahrscheinlichkeiten geratschlagt werden kann."[20]

Daß unserem Leben aber eine ewige Seele zugrunde liegt, ist unmittelbarer Glaube unserer Vernunft. Er kann als solcher nur aufgewiesen, nicht bewiesen werden. Fries lehnt ausdrücklich alle Versuche ab, die „Unsterblichkeit" zu beweisen. Wer diesen Beweis, wie z. B. Kant, aus der Notwendigkeit führen will, in einem unendlichen Leben die Vollkommenheit zu erreichen, die in einem einzigen kurzen Erdenleben unerreichbar ist; der würde schon willkürlich voraussetzen, daß wir diese Vollkommenheit erreichen.

Zudem würde er eben die Fortdauer innerhalb der Zeit beweisen, also, wie Fries es nennt, ewige Gefangenschaft, nicht die Freiheit von der Schranke der Zeit, die wahre Ewigkeit.

Mit der Frage der Fortdauer nach dem Tode hängt die Frage zusammen, wie das Verhältnis von Körper und Seele zu denken sei. Fries lehnt hier zunächst die beiden Standpunkte ab, von denen der eine (Materialismus) das Seelenleben auf materielle Erscheinungen zurückführen will, der andere (Spiritualismus) umgekehrt die materiellen Erscheinungen auf seelische. Beides kann nicht gelingen wegen der völligen Ungleich-

artigkeit der inneren und äußeren Welt. Die Bewegung der Materie im Raum kann wieder nur durch materielle Kräfte im Raume begriffen werden; und ebenso können wir uns nicht vorstellen, wie Seelisches aus Materiellem entspringen sollte.

Wie ist aber nun das Verhältnis der beiden Welten zu erklären? Wie Leibniz anzunehmen, daß beide durch den Willen Gottes in vorherbestimmter Harmonie ablaufen, heißt eigentlich nur, auf jede Einsicht überhaupt verzichten. Eine Wechselwirkung ist aber auch unmöglich, eben weil Physisches nur physikalisch und Seelisches nur psychologisch erklärt werden kann:

„Der natürliche Einfluß“ (die Wirkung des Geistes auf den Körper) „aber ist jeder gesunden Physiologie zuwider, indem wir hier einer immateriellen Substanz, die folglich selbst keinen Raum erfüllt, doch bewegende Kräfte zuschreiben — und warum nur im Mittelpunkt des Organismus, warum nicht sonst überall? Wir geben damit alle unsere Gesetze der Physik an Gespenster, Elfen, Feen, Genien, ätherisch geflügelte Engel des Lichtes und der Finsternis oder an jede anderen Kinder dichtender Phantasie verloren.“[21]

„Wie sollen wir nun das Verhältnis zwischen Körper und Geist beurteilen? Wir brauchen nur die gewöhnliche Beurteilung des Lebens

zu fragen, um die richtige Antwort zu erhalten, die künstliche Spekulation irrt hier leicht, aber der natürlichen nicht spekulativen Reflexion des gemeinen Lebens liegt jederzeit die Voraussetzung zugrunde: daß Ich und mein Körper eins und dasselbe bin, so daß wir, sobald es auf das Handeln ankommt, gar keinen Unterschied mehr machen. Ich will für diese Behauptung nicht das gewöhnliche anführen, daß wir in Schlafen und Wachen, Gesundheit und Krankheit bis auf unser innerstes Bewußtsein vom Körper abhängen und mit ihm verbunden sind, denn dies würde auch durch eine bloße Wechselwirkung zwischen beiden gedacht werden können, sondern ich beziehe mich darauf, daß jedermann in jeder willkürlich genannten Handlung seinen Willen und den Lebensprozeß seines Körpers für ein- und dasselbe nimmt und notwendig nehmen muß."[22]

Fries zeigt nun, wie wir auf der einen Seite gezwungen sind, z. B. jede Bewegung unserer Hand materiell zu erklären, etwa durch galvanische Ströme in den Nerven. Wenn wir diese Erklärung auch noch nicht lückenlos besitzen, so fordert unsere Vernunft doch notwendig, daß eine solche Erklärung überhaupt vorhanden sein muß. Auf der anderen Seite aber nimmt jeder unbefangene Mensch für sich in Anspruch, er hätte seine

Hand durch seinen Willen bewegt. Daraus folgt, daß beide Erklärungen im Grunde genommen nur denselben Vorgang meinen, der aber uns in doppelter Weise erscheint: von außen im Raume körperlich, von innen geistig. Diese doppelte Erscheinungsweise beruht darauf, daß es sich eben bloß um zwei Erscheinungen desselben Dinges an sich handelt, die beide dieses Ding an sich in bloß beschränkter Weise zeigen. Es verhält sich etwa so, wie mit der Oberfläche einer Kugel, die von außen gesehen gewölbt, von innen gesehen hohl erscheint; oder wie mit der Ansicht der Welt durch zwei verschieden gefärbte Gläser. Infolgedessen gelingt es uns auch mehr und mehr die Einzelheiten der einen Welt auf solche der anderen Welt zu beziehen.

Dem inneren Leben selber entspricht in dieser Weise nun nicht der Stoff des Körpers. Wir wissen ja, daß der Stoff durch den Stoffwechsel ständig erneuert wird. Es entspricht dem Leben auch nicht irgendeine Lebenskraft, die ja in der Physik keine Stätte hätte und nur den Verzicht bedeuten würde, jede der beiden Weltbetrachtungen folgerichtig in sich weiterzuführen. Sondern es entspricht ihm dasjenige, was diesen Körper in seiner Eigenart erhält, die Form des Lebensprozesses. Es ist die Art und Weise, in der die Stoffe und ihre Kräfte so angeordnet

sind, daß diese Anordnung sich durch allen Wechsel hindurch ständig behauptet. Kraft und Stoff strömen ein und aus von dem Körper, sie wechseln dauernd, ohne daß er aufhört er selbst zu sein. Was bleibt, ist allein seine innere Organisation. Das beste Bild des Lebens ist daher die Flamme.

Diese Organisation aber ist, wie die Flamme, gerade das Sterblichste. Wir wissen heute, daß Energie und Stoff im Weltall nicht verloren gehen können. Die Form hingegen zerfällt vor unseren Augen durch den Tod. So kommen wir zum Ergebnis, daß das zeitliche Leben des Menschen zwischen Geburt und Tod eingeschlossen, sterblich ist; daß aber die Ewigkeit seiner Seele etwas hiervon ganz Unabhängiges ist.

Für diese ewige Seele, die kein Vor- und Nachher kennt, ist das zeitliche Seelenleben nur ein bildhafter Ausdruck. Dabei ist aber dies Seelenleben als Ausdruck doch noch vollkommener, als der Körper. Denn obschon es in der Zeit abläuft, ist es doch nicht auch zugleich noch etwas Räumliches. Vor allem aber ist es nicht etwas Meßbares. Die Meßbarkeit war ja aber gerade eine Haupteigenschaft des Bedingten und Endlichen. So kommen wir zur Vorstellung, daß die eine Welt der Dinge an sich eine geistige Welt ist, wenn schon das geistige Leben, so wie es sich der

inneren Beobachtung darbietet, auch nur Erscheinung dieser Welt selber ist.

So setzen wir der wissenschaftlichen Ansicht, die notwendig alles Sichtbare auf die Bewegung der leblosen Materie im unendlichen Raum zurückführt, eine andere höhere Ansicht der Dinge entgegen, die nicht von der Materie, sondern gerade von deren Wechsel ausgeht, die im Leben des Körpers und des Geistes eine geheimnisvolle innere Einheit, ihren Sinn, die ewige Seele spürt; die weiter aber auch die Seele im andern Menschen anerkennt und fortschreitend auch in andern Formen die Seele findet, bis sich diese Beseelung der Natur mehr und mehr ins Unbestimmte verliert. Überall, wo wir in der Natur Schönheit anerkennen müssen, stoßen wir auf eine geheimnisvolle innere Einheit. So zeigt das Wissen uns den toten Ablauf nach unverbrüchlichen äußeren Gesetzen, aber im Glauben erschließt sich uns das wahre Wesen der Welt, wenngleich wir es nur negativ in Begriffe fassen können und nur im dunklen Gefühl darüber hinaus es erleben.

Die Freiheit des Willens

Die Freiheit des Menschen kommt ihm am deutlichsten zum Bewußtsein durch das Gefühl der Pflicht. Daß ein Mensch etwas soll, hat nur einen Sinn, wenn er es weder tun noch

unterlassen muß, wenn er frei ist von der Notwendigkeit eines Müssens. Auf der anderen Seite gelten die Naturgesetze unverbrüchlich und erheben ihren Anspruch auch gegenüber dem menschlichen Willen. Hieraus entspringt der Widerstreit. Keinen der beiden entgegenstehenden Grundsätze können wir aufgeben. Die Freiheit ist in uns fest gegründet, sie ist notwendig verbunden mit der Pflicht. Wir können den Glauben an Freiheit und Pflicht nicht fallen lassen. Aber ebensowenig ist es uns möglich, auf das Wissen um die alles Geschehen umfassende Naturgesetzlichkeit zu verzichten. Fries hält die Willensentscheidung in jedem einzelnen Fall auch für durchaus vorausbestimmbar. Den Widerstreit löst er durch den Nachweis, daß die Naturgesetzlichkeit den Zusammenhang der Erscheinungen in der Zeit betrifft, die Willensfreiheit aber das ewige Sein an sich.

Die Willensfreiheit besteht nicht etwa schon darin, daß unser Wille es ist, der über unsere Taten entscheidet. Dies, von Fries als Willkür, juridische oder psychologische Freiheit bezeichnet, ist allerdings die notwendige Voraussetzung, damit überhaupt von einer Willensentscheidung und von Willensfreiheit gesprochen werden kann. Nur da, wo nicht ein mechanischer Reflex oder die Handlung eines Schlafwandelnden oder eines durch krankhafte Stimmungen in seiner Willens-

bestimmung gehemmten Menschen, sondern wo der Wille selber die Entscheidung getroffen hat, wo er also *zurechnungsfähig* war, nur da hat es einen Sinn, nach der Freiheit dieses Willens überhaupt erst zu fragen. Aber die Tatsache, daß unser Wille bestimmend ist, genügt noch nicht. Hier erhebt sich die Frage, wodurch er denn seinerseits bestimmt wird, ob diese Bestimmung durch die Naturgesetze eindeutig gegeben ist und wie wir ihm dann seine Entscheidung zurechnen können.

Wenn wir die Willensentscheidung in ihrem zeitlichen Zusammenhang betrachten, so ist es lediglich eine Frage des zufälligen Erkenntnisgrades, ob wir sie genau vorausbestimmen können oder nicht, ebenso ob wir eine frühere Entscheidung aus ihren Ursachen begreifen oder nicht. Grundsätzlich ist die Entscheidung des Willens genau so wie alles Geschehen überhaupt restlos mit eherner Notwendigkeit an den Zusammenhang von Ursache und Wirkung gebunden. Wer das bestreitet, macht dem Wissen auf *seiner* Ebene ein Gebiet streitig, das er ihm morgen dennoch räumen muß; und die genügende philosophische Einsicht zeigt, daß *hier* das Wissen recht hat und auf die Dauer auch völlig recht behalten wird.

Mag immerhin der Handelnde von seiner Freiheit überzeugt sein, so liegt dies doch

daran, daß er den ungeeignetsten Standpunkt zur klaren Übersicht gewählt hat, nämlich in der Handlung darin. Der Betrachtende wird oft auch diejenigen Bestimmungsgründe sehen können, die dem Handelnden selber notwendig unsichtbar bleiben. Der Betrachtende kann aber auch derselbe sein, der die Tat begangen hat, nämlich nachher.

Nur wenn die Tat eindeutig durch den Charakter bedingt ist, darf man sie aber auch zurechnen. Es ist nicht etwa umgekehrt, wie es leicht scheinen könnte. Denn eine Tat, die nicht gesetzmäßig aus dem Charakter fließt und aus ihm vorausbestimmbar ist, geschieht eigentlich von ungefähr, als wäre sie vom Himmel gefallen, und ist eher der Vorsehung, als dem Menschen zur Last zu legen. So fordert das Pflichtbewußtsein selber die Naturgesetzlichkeit des Handelns.

Wir besitzen aber noch eine ganz andere Art, die Dinge zu betrachten, nämlich nicht in ihrem gesetzlichen Zusammenhang, sondern als selbständige Wesen. Ja, dies ist die einzige Erkenntnis, die das Wesen der Dinge trifft. Genau so, wie wir uns durch keine Physik daran hindern lassen, von der Schönheit eines Musikwerkes ergriffen zu werden, indem wir es nicht als naturnotwendige Abfolge von Schallwellen, sondern als ein in sich geschlossenes Ganzes beurteilen; sowie wir ein Gebirge als sichtbare Verkörperung des

Erhabenen bewundern, ohne deshalb auf die restlose geologische Erklärung seines Entstehens zu verzichten: genau so können wir den Willen eines Menschen zwar im Wissen ursächlich begreifen, und dennoch ihn, herausgelöst aus dem Fluß der Erscheinungen, als selbständiges Wesen betrachten und so nach seinem Wert beurteilen.

Dieses Urteil richtet sich dann freilich im Grunde nicht auf die eine oder andere Willensäußerung, auch nicht auf den Willen des Menschen zur einen oder anderen Zeit, sondern auf seinen Gesamtwillen, wie er im ganzen Leben zutage tritt und zeitlos ihm zugrunde liegt. Diesen Willen messen wir an dem Ideal der vollkommenen Güte und müssen zugestehen, daß kein menschlicher Wille ihm genügt. Diese Beurteilung ist nach Fries etwas anderes, als eine Aufforderung zur Besserung. Niemand wird in diesem Leben von jemandem völlige Besserung erwarten oder verlangen; während das Gesetz in uns unerbittlich völligen und unbedingten Gehorsam verlangt und jedes Fehlen hieran unserem Willen zurechnet. So besteht das Schuldgefühl, wenn wir von seiner läuternden Wirkung in der Zeit absehen, aus nichts anderem als dem Gefühl, daß unser zeitloses Sein unvollkommen ist, und aus dem Leid, das aus dieser Erkenntnis entspringt.

Wie wir uns aber eine Änderung unseres

zeitlosen Lebens zu denken haben, darüber läßt sich positiv nichts aussagen. Denn alle unsere Vorstellungen handeln nur von Änderungen und Entschlüssen in der Zeit. So wird unser Denken hier auf notwendige Geheimnisse geführt, die nur zu unserem religiösen Gefühl, das Fries Ahndung nennt, sprechen*.

Das Reich der Zwecke
Die Idee der Gottheit

Im Gefühl der Freiheit kommt uns zugleich unsere höhere Bestimmung zum Bewußtsein. Das Leben soll reine Erscheinung des Ewigen werden. In der Pflicht der Ehre macht unser eigenes Leben diesen Anspruch geltend, in der Pflicht der Gerechtigkeit erhebt die Würde des andern den gleichen Anspruch an uns. Im sittlichen Handeln erhalten die Ideen des Glaubens ihren klarsten Ausdruck. Das Gebot der Gerechtigkeit fordert, daß ich nicht nur dem höheren Leben in mir, sondern auch im andern Menschen diene. In jedem Menschen lebt die Kraft der unsterblichen Seele, deren Werk nicht die bloße Erhaltung oder die Lust des Lebens, sondern

---

* Ich kann an dieser Stelle nur bemüht sein, Fries' Ansicht wiederzugeben, die ich zwar für richtig, aber für noch nicht ganz vollständig halte.

seine ewige Bestimmung, sein Wert ist. Durch das Gebot der Gerechtigkeit wird dies Streben in jedem Menschen aus seiner Vereinzelung befreit, es wird in das Streben der andern eingeordnet. Der Sinn des fremden Lebens ist auch meine Aufgabe, wenn auch unmittelbar jeder sein Leben selber gestalten soll. So werden die Zwecke aller zu einem Reich der Zwecke vereinigt. So zeigt sich uns auf dem sittlichen Gebiet die Welt als eine innere Einheit.

Das Gleiche erleben wir in den religiösen Gefühlen der Andacht und Begeisterung. Die Sternennacht, die Erhabenheit des Schneegebirges oder des Meeres zeigen uns, daß es noch eine andere Einheit gibt, als bloß die Einheit des toten Stoffes, als das unendliche Stahlgitter der Naturgesetze, die alle Wandlungen des Stoffes über unendliche Räume und durch die nie aufhörende Zeit umspannen, als dies wesenlose Getriebe von Ursache und Wirkung. In der Erhabenheit und Schönheit der Natur, in der sittlichen Größe des menschlichen Willens und der Schönheit seiner Seele leuchtet eine tiefere Einheit, die heilige Einheit im Wesen der Dinge selber. Wir haben die Gewißheit, daß die Welt nicht ein Chaos, sondern ein Kosmos ist. Sie ist ein Ganzes, nicht durch die tote äußere Einheit der Naturgesetze, sondern durch die innere lebendige Einheit persönlicher Wesenhaftigkeit. Nicht

in allgemeinen Begriffen, sondern in ihrer einmaligen Gegenständlichkeit, ihrer leuchtenden Anschaulichkeit liegt das Geheimnis ihres Wesens verborgen. Die persönliche geistige Kraft der Welt deutet sich unser Verstand nach dem Bilde der menschlichen Persönlichkeit, wenn er von einem heiligen Urheber der Welt spricht, der über allen Schranken unseres zeitlichen Daseins lebt und die ewige Ordnung der Dinge regiert, der auch der Gesetzgeber im Reiche der Zwecke ist, vor dem alle Menschen unerbittlich schuldig sind, und der doch die Liebe ist und den wir nach dem Bilde menschlicher Verhältnisse unsern Vater nennen. Demütig wissen wir, daß wir sein Wesen nie klar erfassen können, daß alle Aussprüche unseres Verstandes nur sagen können, was er *nicht* ist, indem wir uns nur die Schranken des endlichen Seins hinwegdenken können. Lebendig, wenn auch geheimnisvoll dunkel, erleben wir ihn im religiösen Gefühl. Am klarsten aber ist uns immer sein Wille an uns selber: was *wir* auf dieser Welt zu tun haben, ist uns meist erkennbar. Indem wir uns demütig dem heiligen Willen unterwerfen, der durch die Stimme des Gebots zu uns spricht, üben wir den besten Gottesdienst und zugleich jenen, ohne den aller andere toter Lippendienst oder erlogenes Gefühl bleibt.

Im Glauben wird uns die Überzeugung von einer höheren Welt, von der Ewigkeit und Freiheit der Seele, der Gottheit und dem Reich der Zwecke. Diese Begriffe in ihrer Allgemeinheit würden aber bedeutungslos für uns sein, wenn sie nicht im Leben immer wieder gegenständliche Erfüllung fänden. Was hülfe es uns, an die Wirklichkeit des Ewigen zu glauben, wenn wir es nicht auch im einzelnen erkennen und ihm dienen könnten?

Diese Erkenntnis ist dem Verstande unmöglich. Er vermag bloß allgemein und verneinend in den Glaubensideen die Schranken des Vergänglichen auszusprechen. Er führt uns so bis an die Mauern, h i n t e r denen der Garten des Lebens beginnt. Er umgrenzt das Land des Ewigen, er „faßt" es so, aber er dringt nicht hinein. Dies vermag nur das nicht weiter in Begriffe aufzulösende Gefühl, die A h n d u n g. Durch sie erfassen wir das Ewige in der Erscheinung. Sie läßt uns immer wieder in den vor unseren Augen vorüberziehenden bunten Bildern das Ewige finden.

„Es ist in unserem Geiste neben der gemeinen verständigen Ansicht der Dinge noch eine andere höhere verklärte Weltansicht, welche der Religion und der Schönheit gehört. Diese hat in den Ideen der Schönheit gleichsam nur ihr eigenes höheres Recht der Wahr-

heit, geschieden von der Wahrheit des Verstandes, welche die Wissenschaften beherrscht. Die Wahrheit der Schönheit ist es, deren Fackel dem Begeisterten leuchtet und den Andächtigen und denen, welche all ihr zeitliches Dasein ewigen Ideen zu weihen oder aufzuopfern streben.“[23]

„Besonnen redet der Verstand seine Sprache mit der Natur und erhält ihre Antwort, wo der Verstand das Geschäft des Menschen und dessen Maschinenwesen ordnen oder leiten will; schweigend horchen Gefühl und Geschmack der eigenen Sprache der Natur, der Göttersprache, mit der jeder Blüte Entfaltung im Licht und aller Glanz der Schönheit der Natur um uns her vernehmlich uns anspricht.“[24]

Die Ahndung zeigt uns den ewigen Gehalt, den Sinn der Dinge. Dieser Sinn läßt sich aber auch n u r durch Ahndung, d. h. durch das unauflösliche Gefühl auffassen, er ist nicht in bestimmten Begriffen erkennbar. Es ist unmöglich, etwa einen „Zweck“ der Welt in Begriffe zu fassen, ihre Zweckmäßigkeit gar im einzelnen überall aufzuspüren und daraus dann unsere Aufgaben im Leben abzuleiten.

Wir können schon deswegen nicht den Zweck der ganzen Natur erkennen, weil wir immer nur ihre Bruchstücke kennen. Wer sagt uns denn, daß die von uns erforschten Sternenräume — mag das Licht auch hundert-

tausende von Jahren zu ihrer Durchdringung brauchen — nicht trotzdem nur ein winziges Stäubchen des unermeßlichen Weltalls sind? Wie können wir uns unterfangen, daraus den Zweck der ganzen Welt erraten zu wollen?

Aber auch schon in unserem beschränkten Umkreis mißlingt es uns. Freilich ist es nicht schwer einzusehen, daß die wirkliche Ordnung der Dinge der zweckmäßigste, ja der einzig mögliche Weg war, um zu gerade dieser Welt zu kommen, die wir jetzt haben. Das ist aber nur die selbstverständliche Umkehrung der eindeutigen und notwendigen Verknüpfung von Ursache und Wirkung. Jenes Gestern konnte nur dies Heute erzeugen und ebenso konnte dies Heute nur aus jenem Gestern hervorgehen. Zweckmäßig ist das aber alles nur dann, wenn eben das Heute durchweg sinnvoll ist. Ob die Mittel der Schöpfung geeignet gewählt sind, können wir erst beurteilen, wenn wir ihre Zwecke kennen und daran die Zweckmäßigkeit des Erreichten messen können. Das aber ist unmöglich.

Wir würden dabei zudem in eine Lage ohne Ausweg geraten. Soll der Zweck der Welt irgendwann einmal erreicht werden, was hat dann alles weitere Geschehen für einen Sinn? Stellt man sich aber die Weltentwicklung als einen unendlichen Fortschritt zum Guten vor, so wird die Vollkommenheit eben deswegen niemals erreicht. Überhaupt kann die Voll-

kommenheit der Welt nicht in irgend einem einmal vorhandenen Zustand liegen, sondern nur im ganzen Drama des Weltgeschehens oder vielmehr in dem ewigen Sinn, der daraus zu uns spricht. Diesen Sinn nehmen wir durch die Ahndung auf. Aber diese Ahndung ist nur ein dunkles Gefühl, daß uns zudem den Sinn des Irdischen nur hier und da spüren läßt, nicht im Zusammenhang des ganzen Weltalls ihn vor uns ausbreitet.

Leichter für uns erkennbar ist unsere eigene Aufgabe im Leben. Diese Erkenntnis allein tut uns auch in Wahrheit not. Wer glaubt, den Zweck der Welt angeben zu können, der schiebt damit gewöhnlich der Vorsehung seine eigenen Absichten und Pläne unter, ohne sich allerdings dessen bewußt zu sein. Nachher scheint er dann sein Handeln im Leben zu begründen, indem er es aus einem angeblichen Weltzweck ableitet.

Das ist aber schon in der Absicht aus zwei Gründen verfehlt. Erstens: so sicher unsere Bestimmung sich in das Reich der Zwecke einfügt, so gewiß können wir dies Reich doch nur aus Bruchstücken erfassen, darunter vor allem aus unseren eigenen Aufgaben. Wir sind uns im Glauben des höheren Zusammenhangs gewiß, aber wir erfassen die ewige Ordnung der Dinge gegenständlich durch die Ahndung nur in einzelnen Teilstücken. So bleibt die ewige Pracht des Gebirges, die

Erhabenheit des großen Menschen uns unerschütterlich sicher, weil sie uns unmittelbares Erlebnis des Ewigen wird; nur unsicher können wir uns von solchen gegenständlichen Erlebnissen nach dem Sinn des Weltzusammenhanges hintasten.

Die sittliche Überzeugung aus der religiösen ableiten, heißt aber zweitens, das Sichere und Erkennbare aus dem erklären zu wollen, was uns ewig verschlossen bleibt. Eben weil das religöse Gefühl *tatsächlich* dem sittlichen Leben in der Tiefe zugrunde liegt und sich darin äußert, eben deswegen ist das Gebot des Sittlichen unserer *Erkenntnis* zuerst zugänglich. Bestimmt und klar weist das Gewissen jedem seine Aufgabe im Leben. Die Gewißheit der unmittelbaren sittlichen Überzeugungen bedarf keines Beweises. Im Gegenteil: sie ist uns das beste Unterpfand der höheren Bestimmung des Menschen. Denn nirgends ragt so deutlich und vor allem so stark und lebendig das Ewige in sein Leben hinein. *Hier* liegt seine Aufgabe. An *ihm* ist es, seinem Leben und dem Leben um ihn her den Sinn zu geben, den er ohne das nie bekommt. Der Sinn des Lebens ist keine Aufgabe für das Grübeln, sondern für den schöpferischen Willen. In seiner gestaltenden Kraft zeigt sich die göttliche Kraft in dieser Welt uns am nächsten.

So ist es kleingläubiger Zweifel an dem

Recht der eigenen sittlichen Überzeugung, wenn man sie auf mühsam ausgeklügelte angebliche Pläne einer Weltregierung zurückführen will, statt im Gewissen die vernehmlichste Stimme und die klarste Offenbarung der Gottheit zu erkènnen. So bleibt uns nur das unaussprechliche Gefühl der Ahndung, mit dem wir die Schönheit der Natur aufnehmen. Das Schöne trägt seinen Endzweck in sich selber. Das Zusammenstimmen seiner Formen zur geheimnisvollen Einheit zeigt uns unmittelbar seinen höheren Sinn. So ist für Fries das Schöne ganz eng verbunden mit dem religiösen Gefühl. Dies ist für seine Philosophie in hohem Grade charakteristisch, ebenso wie die enge Verbindung von Schönheit und Religion mit dem Gebiet des Sittlichen.

Die Naturschönheit erhält für Fries ihre höchste Bedeutung erst, wo sie mächtig in das Leben des Menschen eingreift. Sie adelt den Menschen, sie weckt in ihm die Andacht, läutert und erhebt ihn dadurch.[25]

Am höchsten steht sie dort, wo sie die Schwelle zum Erhabenen überschreitet und damit zum religiösen Erlebnis führt. Weil die Naturschönheit dem Erhabenen, damit auch dem Religiösen näher steht, als die Kunstschönheit, so ist sie auch dem sittlich Erhabenen näher verwandt. Fries schließt sich hier Kant an, der aus dem Interesse an der

Kunstschönheit noch nicht, wohl aber aus dem unmittelbaren Interesse für Naturschönheit auf die Güte des Charakters schließen will.

Alles, was in der Kunst der bloßen Unterhaltung oder dem Genuß dient, ist in Fries' Augen eine Entweihung. Die Kunst soll dem Menschen die göttlichen Ideen anschaulich darstellen und dadurch zum Leben gestalten: „Die Naturschönheit des Lebens wird übersehen, man denkt nur an schöne Kunst, aber nicht an die, in der wir leben, denn die fehlt gerade, sondern an papierne, leinene oder steinerne Überlieferungen . . ."[26]

Nicht bloß zum Spiel soll die Kunst gut sein, heiligen Ernst fordert Fries für sie, für die „Wahrheit der Schönheit":

„ . . . bedenke, daß dem Menschen nur die Schönheit die Deuterin des göttlichen Lebens werden kann, und du wirst leicht verstehen, warum in jeder guten alten Zeit die schöne Kunst in ihrer Größe und gesunden Kraft nur durch die Kraft und Fülle heiliger Gebräuche unter den Völkern gedieh, sie ist nichts anderes als das Organ der Religion im großen öffentlichen Leben der Völker."[27]

Die höchste Schönheit aber, der alles dient, ist für F r i e s die Schönheit der menschlichen Seele, die höchste Erhabenheit die Erhabenheit des sittlichen Willens und des Pflichtgebotes:

„Diese hohe Schönheit betrifft die Schön-

heit der Seele, und ist mit der Tugend ganz einerlei. Schönheit der Seele und die schöne Erscheinung des Lebens ist es eben, welche allein Tugend genannt werden kann, denn Tugend ist die Reinheit der Seele."[28]

Fries' Geschichtsphilosophie

Fries sieht den Sinn der Geschichte nicht in einem fernen Ziel, dem die Menschheit zustrebt, wie es willkürliche Konstruktionen wollen (Hegel), oder zustreben soll, sondern im Leben der Menschheit selber, in jedem lebendigen Augenblick:

„Wir können nach Begriffen weder das Dasein des einzelnen Menschen, noch irgend eine Absicht in der Geschichte der Menschheit als Zweck bestimmen, sondern einzig die schöne Form in der Handlungsweise des einzelnen oder in der Geschichte des Ganzen als zweckmäßig auffassen. Nicht dasjenige, was erreicht wird, wie z. B. Kultur der Menschen, sondern nur das Leben und Handeln selbst trägt die Zweckmäßigkeit in sich. Es ist in der Geschichte der Menschheit nur die eine und gleiche Zweckmäßigkeit, wie im Leben der Blume, Wachsen und Aufblühen der Staaten, des Wohlstandes, der Bildung, der Kraft, wie das Wachsen und Aufblühen der Blume; aber wie die Blume wieder welkt und stirbt, so wird auch der Staat oder die einzelne Bildung

wieder aufblühen und verschwinden, glücklich genug, wenn er es bis zur reifenden Frucht gebracht hat, daß in dem Samen doch einige Keime zu neuen Entwickelungen liegen bleiben. Jeder Organismus ist schön und zweckmäßig, so lang er fortlebt und sich selbst erhält, ebenso auch das Leben des einzelnen Menschen und die Geschichte der Menschheit, Kraft und Leben des einzelnen, die Fortbildung und Selbsterhaltung der Gesellschaft, und vorzüglich die Bildung derselben für Tugend und Recht. Wenn wir also die Idee der Vereinigung der menschlichen Gesellschaft zu einem weltbürgerlichen Ganzen unter Gesetzen des Rechts, wenn wir Entwickelung der Tugend und jede Kultur als einen Zweck in der Geschichte der Menschheit ansehen, so geben wir dieses nicht der Natur selbst als einen Zweck auf, sondern nur der Tätigkeit der Menschen selbst. Wir setzen nicht den Zweck in die Erreichung dieser Idee, sondern wir finden nur die höchste Schönheit und Zweckmäßigkeit in dem Bestreben der Menschen nach diesen Zwecken hin.

Der Zweck in der Geschichte der Menschheit, ihre Gesellschaft zu einem weltbürgerlichen Ganzen zu bilden, ist also nicht Zweck der Natur mit ihr, sondern nur ein dem Menschen selbst aufgegebener Zweck, den er erreichen soll. Wenn mit großer Aufopferung einer einen Unglücklichen glücklich macht, so

hat er den Preis in der Schönheit jener Tat, und nicht darin, daß der Unglückliche glücklich wurde, denn sonst hätte die Natur uns wohl überhaupt des Unglücks überheben mögen. Oder wenn mit heroischer Kraft ein einzelner einen zerrütteten Staat neu gründet, daß Wohlstand und Bildung jeder Art neu in ihm aufblüht, so hat er wieder den Preis nur in der Schönheit seiner Tat, und nicht in dem gelungenen Meisterwerk, sonst hätte die Natur uns wohl den unsichern und weiten Weg zur Gründung des Wohlstandes und der Bildung ersparen können.

Die Menschheit ist uns ein Organismus wie jeder andre auf der Erde, sie würde aber aus ihrem Kindesalter erst dann heraustreten, wenn sie der Natur die stiefmütterliche Vorsorge für die Erhaltung entrisse und mit freier Selbsttätigkeit sich selbst fortzubilden anfinge. Ohne dieses ist ihr Leben nur das Leben einer Blume, sie kann sich nur dadurch über jede andre Organisation der Erde erheben, daß sie ihre eigne Geschichte zu dem einzigen Leben macht, welches mit Selbstbewußtsein seiner Tätigkeit sich fortbildet und erhält."[29]

Religion und Sittlichkeit

Religion ist für Fries nicht ein bloßer Glaube als ein Fürwahrhalten, sondern ein ganzes von religiösem Gefühl erfülltes Leben:

„Denn Glaube ist mehr eine Art des Erkennens, welche noch näher mit dem Wissen verwandt ist als mit dem Gefühl. Hier aber kommt alles auf das Gefühl an, durch welches der Glaube lebendig wird, denn ohne dieses Gefühl kann er als ein toter Glaube in einem Menschen vorhanden sein, ohne ihm Religiosität zu geben.“[80]

Dies religiöse Gefühl faßt Fries als die Ahndung des Ewigen im Endlichen. Dies Gefühl entspringt aus derselben Tiefe, wie das sittliche Handeln. Beides ist die Folge der Teilhaftigkeit des Menschen an dem Ewigen. Das religiöse Gefühl gibt dem Handeln Wärme und Lebendigkeit. Es allein bewahrt es vor dem Pharisäertum. Das Handeln aber gibt dem Gefühl die Auswirkung ins Leben und erhält es so frisch und frei von dem Dahinbrüten und dem schwärmerischen Selbstgenuß. Es ist verfehlt, die Religion zum Hilfswerkzeug des Handelns zu machen. Das entwürdigt sie und ist vergeblich, denn religiöses Gefühl läßt sich nicht zum Zwecke einer Tat herbeizwingen, es ist Gnade. Deshalb ist es aber noch verkehrter, die religiöse Gemütsstimmung für das allein Wertvolle zu halten und sie krampfhaft zu suchen. So wird nur unechtes Gefühl erzeugt. In Wahrheit liegt diesen Schwärmern nur an einem eitlen Genuß, an dem Auskosten einer Stimmung. Läge ihnen am Übersinnlichen selber, nicht an dem

Lustgefühl, daß mit seiner Beschauung verbunden ist, so würden sie es nicht müßig betrachten, sondern ihm dienen wollen: durch die Tat.

Wahrhaft religiöse Menschen werden das religiöse Gefühl nicht suchen, sie werden ihm freilich ihr Herz auch nicht verschließen. So wird ihr Leben kraftvoll und rein strömen. Sie werden Früchte tragen durch Taten, in denen man den Herzschlag innerlich lebendiger warmblütiger Menschen spürt.

So stellt Fries Religion und Sittlichkeit in einen sehr nahen Zusammenhang. Die sittliche Tat ist zwar nicht Zweck, aber notwendiges Zeugnis echten religiösen Lebens. Mit feuriger Begeisterung, scharfer Gedankenarbeit, dann aber auch mit ingrimmigem Humor wird er nicht müde gegen jeden schwärmerischen Mystizismus zu kämpfen, der unter einem Vorwand der Tiefe und der Versenkung in das Göttliche doch im Grunde die Religion nur zum raffiniert gewählten Mittel herabwürdigt, zum Zwecke eines verfeinerten und versteckten, aber um so mehr ungesunden und weichlichen Genusses:

„In den Ideen von Tugend und Recht wird das ewige Gesetz der Freiheit Gesetz für unsre Handlung. Religiosität ist unmittelbar nur Sache des Gefühls, aber so hoch auch alle Ideale des Gefühls sein mögen in Andacht und Liebe, so erhält doch jedes Gefühl seinen

Wert noch von einem Höheren, vom Handeln. Handlung ist der letzte Beziehungspunkt unseres Wesens. Nur so viel gilt der Mensch, als er gehandelt hat, und jedes Gefühl nur so viel, als es durch Handlung ins Leben eingreift. Was ist das ganze stolze, in sich selbst verschlossene Wesen des höchsten Gefühls, die erhabenste Religiosität, wenn sie nicht aus sich heraustritt, gegen die gemeinste aber lebendige Wirksamkeit, die Leben und Tätigkeit um sich verbreitet."[31]

„Übergewicht des Gefühls in unserm Innern über die Handlung ist innere Schwäche und Sentimentalität. Aus dieser Krankheit fließt eigentlich alle schwärmerische Erhebung der Religion über kalte Befolgung der Pflicht."[32]

„Es ist bloße Anmaßung des angeblich Religiösen, daß er allein Religion besitze. Derjenige, in dem die Handlung überwiegt, besitzt sie weit reiner und kraftvoller; sein Leben ist eine lebendigere, kraftvollere, schönere Erscheinung; dagegen der Schwärmer sein lichtscheues Wesen nicht verbergen kann, und immer, anstatt der Handlung nur sein Gefühl und seine inneren Tändeleien im Umgang mit Gott will geltend machen, und doch hat jedes Gefühl, außer dem kalten reinen Geschmack, nur einen subjektiven Wert für den Fühlenden — die Handlung aber für die Welt."[33]

„Könnt ihr mit der Kraft lebendiger Taten nicht das Überirdische im Endlichen fassen

und ergreifen, so werdet ihr mit eurem dumpfen Hinbrüten im Gefühl oder mit den erhabensten Phantomen eurer Phantasie es gewiß nie erjagen.“[34]

„Allerdings aber wird die schönste Erscheinung des Lebens Kraft mit Enthusiasmus, Leben mit Energie verbinden, in ihr wird die feste Rechtlichkeit des Charakters auch durch Andacht lebendiger werden, und durch die Andacht oft sich zum Enthusiasmus entflammen. Indessen ist jeder Enthusiasmus nur Affekt, ein vorübergehendes Gefühl, welches nicht anhalten kann und nicht anhalten soll.

Einen Enthusiasmus beständig in sich in Atem zu erhalten, wie manche Schwärmer es ihrer guten Gesinnung, und manche junge Leute es ihrem Genie schuldig zu sein glauben, ist eine alberne Pedanterie, ein affektiertes Wesen, welches jedem ekel und zuwider werden muß, der irgend Gefühl für eine gesunde Erscheinung des Lebens hat.“[35]

Wissenschaft und Religion, Verstand und Gefühl

Von entscheidender Bedeutung ist die reinliche Scheidung, die Fries zwischen dem Wissen und dem religiösem Gefühl durchführt. Der Wissenschaft ist die ganze Wirklichkeit in Raum und Zeit unterworfen, alles, was der Betrachtung der Größe unterliegt. In dieser

mathematischen Form (Raum, Zeit, Größe) der Erscheinungen ist einmal die Möglichkeit der mathematischen Entwicklung der Wissenschaft gegeben, daraus ergibt sich auch weiter die unendliche Ausdehnungsfähigkeit der Wissenschaft, deren Forschungsgebiet ja der unendliche Raum und die unendliche Zeit sind. Aber eben dadurch sind der Wissenschaft auch ihre Schranken gezogen: wegen der Unendlichkeit von Raum und Zeit muß unser Wissen Stückwerk bleiben und aus der Relativität aller Größen folgt, daß die Wissenschaft uns nicht die Dinge an und für sich gibt, sondern daß wir hierfür nach einer *anderen* Erkenntnisquelle suchen müssen, die eben *nicht* Wissen sein und nicht auf Begriffen beruhen kann. So ergibt sich *aus einem einzigen Prinzip* zugleich der Aufbau der Wissenschaft und ihre Beschränkung, die Scheidung von Wissenschaft und Religion und damit die Sicherung des reinen Charakters für beide Erkenntnisarten: der Wissenschaft wird so ihre unbedingte Strenge und der Religion ihre volle Tiefe gewährleistet. Es wird weder die Freiheit der Wissenschaft zugunsten der Religion eingeengt, noch der Wissenschaft gestattet, in seichter Art das religiöse Gefühl ersetzen zu wollen. Aberglaube und Intellektualismus werden in gleicher Weise ferngehalten. Die Festsetzung der Schranken geschieht zudem so, daß auch der

Verstand selber seine Beschränktheit einsieht; auf der anderen Seite wird das gebildete und geläuterte Gefühl von selber die Wissenschaft auf ihrem Gebiet gelten lassen und eben um der eigenen Reinheit willen auf alle Vermengung mit verstandesmäßigem Gefühlsersatz verzichten.

Es ist *nicht* so, wie der oberflächliche Betrachter es aus der geschichtlichen Entwicklung schließen könnte: daß auf dem weiten Felde der Erkenntnis irgendwo die Kampflinie zwischen Wissenschaft und Glaube verläuft, daß das Wissen ständig mehr und mehr Gebiet erobert, um — vielleicht?! — einmal auf eine unübersteigbare Mauer zu stoßen, wo unstreitig das Gebiet der Religion zu Recht beginnt. Sondern es ist *so*, daß alles, was noch auf der gleichen Ebene liegt, von rechtswegen der Wissenschaft gehört, und es ist kurzsichtiges Festhalten an altem Aberglauben, wenn man hier jeden Schritt Bodens heute noch verteidigt, den man morgen doch räumen muß. Das wahre Reich des Glaubens breitet sich auf einer ganz anderen, höheren Ebene aus, es ist dem Wissen unerreichbar und wird durch jenen Tageskampf nur insofern gefährdet, als er die Blicke ablenkt von dem *wahren* religiösen Gehalt, von dem, was im Grunde not tut.

Beiden, Wissenschaft und Religion, muß in Wahrheit gemeinsam daran gelegen sein,

eine Vermengung ihrer Gebiete zu vermeiden. Denn jede Grenzüberschreitung läßt auch den scheinbar Gewinnenden seine Reinheit verlieren, weil er nicht anders kann, als sich der Eigenart der zu Unrecht angemaßten Provinz angleichen. Wo die Religion auf das Gebiet der Erfahrungswirklichkeit, der „Erscheinung“, übergreift, wo sie abergläubisch wird, da muß sie zugleich intellektuell werden, schon durch die unvermeidliche Auseinandersetzung mit der Wissenschaft. So verliert sie die Ursprünglichkeit, Echtheit und Reinheit des religiösen Gefühls. Um diese Reinheit war es Fries zu tun:

„Hier wird also eine Erkenntnisweise durch bloßes Gefühl als Ahndung des Ewigen im Endlichen philosophisch in Schutz genommen, welche bisher nur Dichtern, Andächtigen und Schwärmern überlassen, und als der Tod aller Philosophie angesehen wurde. Man wird dagegen einwenden, daß durch eine solche Ahndung dem Mystizismus und der Schwärmerei durchaus nachgesehen werde, und die Philosophie damit selbst in eins von diesen beiden verfalle.

Das gerade Gegenteil! Eben dadurch, daß wir alle positive Erkenntnis des Ewigen auf ein bloßes unaussprechliches Gefühl zurückführen, machen wir aller schwärmerischen Geheimniskrämerei ein Ende, welche eine wirkliche Erkenntnis des Ewigen durch An-

schauung oder Begriff zu besitzen vorgibt; wir zeigen, daß das innere Licht einem jeden leuchte, aber jedem nur in den ästhetischen Ideen der Schönheit und Erhabenheit der Natur, daß man aber auch diese nicht etwa in dichterischer Begeisterung zum Wahrsagen oder einer anderen Erkenntnis des Ewigen anwenden könne, sondern daß wir uns hier bloß auf das unaussprechliche Gefühl beschränken müssen.

Dadurch aber, daß wir dieses Gefühl auf das reine Gefühl des Schönen und Erhabenen in der Natur, und das religiöse Interesse an demselben beschränken, befreien wir die Andacht von aller Beimischung sinnlicher Reize und Rührungen, und entziehen ihre reine Erhabenheit jeder Empfindelei, in welcher das Wesen jedes Mystizismus besteht, der in sinnlichen Empfindungen sich dem Ewigen zu nähern wähnt, und wenn er mit Schwärmerei verbunden ist, diese wohl gar von oben herab in sich erzeugt glaubt."[36]

Wie sehr die Vermengung von Religion und Wissenschaft beiden Teilen Abbruch tut, zeigt sich heute deutlich an gewissen astrologischen und spiritistischen Bestrebungen. Sofern man einen nahen Zusammenhang zwischen dem Sternenlauf und dem Lebensschicksal als einfache Tatsache behauptet, spricht man bloß eine wissenschaftliche Hypothese aus, die zwar zugleich von besonderer Trag-

weite und Unsicherheit ist, aber doch durchaus auf der Ebene der Wissenschaft bleibt. Diese Zusammenhänge wären uns heute vielleicht nur zum Teil klar, aber sie wären keine *grundsätzlichen* Geheimnisse, wie wir sie in der Religion erfassen. Diese nüchterne Auffassung meinen die meisten aber *nicht*. Das zeigen die Art und Weise und die zeitgeschichtlichen Umstände der astrologischen Bewegung. Man will so dem *Ewigen* näher kommen und entfernt sich doch nur immer weiter von ihm. Denn zu ihm führt nur das natürliche und gesund weitergebildete Gefühl, niemals aber ein verbildetes und absichtlich gesteigertes, das seine Grenzen nicht mehr einzuhalten weiß.

Bei geringerer Bildung des Verstandes ist ein Vermengen von Wissen und Ahnden verzeihlich und auch *Fries* hat ein freundliches Lächeln dafür:

„Erscheinen uns in aller Erhabenheit und Herrlichkeit der Natur um uns her höhere Ideen des geistigen Lebens? Ich finde, uns ist diese Frage Wahrheit und Torheit zugleich. Wer diese Sprache den Menschen als hohe Weisheit anrühmen will, ist ein Tor; wer dagegen Wahrheit und Bedeutsamkeit des Bildes in ihr nicht anerkennen will, weil er es nicht rein in Sache aufzulösen vermag, ist ein einseitiger wissenschaftlicher Pedant. So stehen wir zwischen beiden und lassen dem Gefühl seine

Rechte. Heilige Ahndung hebt uns über jede Sprache der Wissenschaft, und wir, erkennend ihre Rechte, werden sie nie zur Wissenschaft machen wollen*.

So wird es sich unwillkürlich im Leben ereignen. Gesunder Wahrheitssinn gibt dir einen unwiderstehlichen Widerwillen gegen den Aberglauben, gesunder Schönheitssinn steht daneben laut widersprechend, den Aberglauben mit Liebe schützend. So gefällt uns der Aberglaube überall, wo er uns unschuldig begegnet in friedlicher Anspruchslosigkeit. Gern lassen wir ihn dem schlichten gemeinen Mann, von dem wir keine wissenschaftliche Bildung fordern; er freut uns am freundlichen, sanften Mädchen oder Weibe im gleichen Sinne; aber zu Spott und Verachtung reizt uns die Grimasse des Aberglaubens beim Mann, der mit Anmaßung wissenschaftlicher Bildung spricht. Sahen wir nicht heute morgen mit Wohlgefallen dem Mädchen zu, das ihrem Muttergottesbild die neuen Blumenschnüre umlegte? Wirst du nicht stillschweigend jedem seine Meinung lassen, der phantasiert, wie hier unser Schiffer? Denn wie willst du die, welche mit unserem Gelehrttun nichts zu teilen haben, so schnell dahin bringen, daß sie Bild und Sache scheiden? Hüte dich, ihnen den Bildertraum zu

* Vom Verfasser gesperrt.

nehmen, um allen Irrtum aus ihrem Verstande zu tilgen, du würdest nur mit harter Hand den Blütenschmuck von ihrem Leben streifen und allein die kahlen Stengel der Begreiflichkeit zurücklassen. Da fehlt es unserem Völkerleben! Starre Formen im Dienst der Wahrheit zeigt es, und diese heilige Macht der Schönheit gebricht ihm. Drum schone, wo du dieser Altäre bauen siehst, so klein und ärmlich sie auch sein mögen!"[37]

Aber wo das Gedankenleben höher entwickelt ist, wo der Geist nicht nur seine Gefühle phantasierend zum Ausdruck bringen will, sondern unverrückbare Wahrheit fordert, da geht jede weichliche Vermengung von Wissen und Religion gegen den herben und reinen Geschmack.

Sobald erst die Wissenschaft beginnt, ihre rechtmäßigen Ansprüche geltend zu machen, muß die Religion, um das angemaßte Gebiet zu behaupten, immer mehr dogmatische Festungen bauen und intellektuelles Rüstzeug herbeischaffen. So verläßt sie immer mehr ihr eigenes Gebiet und ihre eigenen Waffen. Dadurch geht das schlichte und echte Gefühl immer mehr verloren.

Geradeso steht es mit allen Übergriffen der Wissenschaft. Alle Versuche, durch Wissenschaft die Religion ersetzen zu wollen, alles Wissenwollen da, wo nur schweigende Andacht angemessen wäre, geht nicht nur

gegen reinen Geschmack und gesundes Gefühl, sondern zerstört die eigene Grundlage der Wissenschaft, entzieht ihr den Boden der strengen und sicheren Methode und setzt ihr Leben in romantischen Abenteuern aufs Spiel. So verliert die Wissenschaft die ihr eigene Tiefe, um auf fremdem Gebiet dennoch nur Seichtigkeit zu erreichen.

Fries ist der entschiedene Gegner eines solchen Intellektualismus. Selbst eine zu schnelle Übermittelung echter wissenschaftlicher Erkenntnis an das gesamte Volk hält er für gefährlich.

Der Historizismus des 19. Jahrhunderts ist Fries' Überzeugung ebenso entgegengesetzt, wie jeder Versuch, irgendeiner anderen Wissenschaft Erkenntnisse zu entlocken, die als Ersatz des lebendigen Fühlens dienen sollen.

Wenn die Würde jeder Wissenschaft ihre strenge Methode und also die Innehaltung ihrer Grenzen fordert, so stellt Fries der Philosophie darüber hinaus noch die besondere Aufgabe, das Gebiet der Idee in seiner heiligen Unverletzlichkeit mit der scharfen Waffe ihres geschulten Denkens zu verteidigen.

„Daraus geht denn klar hervor, auf welche Weise theoretische und ästhetische Weltansicht in unserem Geiste nebeneinanderstehen, und so muß der Grundfehler in der logischen Ausbildung der Philosophie ge-

hoben werden, nach welchem in allem Streit über sittliche und religiöse Überzeugungen das eigene Gebiet der Gefühle entweder in die Wissenschaft aufgenommen werden sollte, oder als Chimäre verworfen wurde, weil ihm in der Wissenschaft keine Stelle zugewiesen werden kann, da doch in der Tat die Wissenschaft selbst sich überzeugen soll, auf welche Weise das ästhetische Gebiet unsrer religiösen Überzeugungen vom Schönen und Erhabenen ihr immer ein nebenzuordnendes bleibe. Die feste und deutliche Einsicht in dieses Verhältnis ist der eigentliche Gewinn aller wissenschaftlichen logischen Untersuchung."[38]

Religionsgemeinschaft, Kirche und Staat

Das religiöse Leben besteht für Fries vor allem in dem, was er Herzensreligion nennt: der Andacht, Begeisterung und frommen Ergebung in den Willen der Allmacht. Dazu tritt der Ausspruch der religiösen Überzeugung durch die Glaubenslehre. Es versteht sich von selber, daß es hier, wie überhaupt nur eine Wahrheit gibt. Diese Wahrheit sicherzustellen, ist Sache der Religionsphilosophie.

Wie verhält es sich nun mit den konkreten positiven Religionen, wie sie uns in ihrer

besonderen Eigenart in der Geschichte entgegentreten, den verschiedenen christlichen Konfessionen, dem Islam, dem Buddhismus usw.? Hätten sie sich von rechtswegen alle auf die eine Wahrheit zu vereinigen, ist also ihre Vielfältigkeit einzig und allein dem Irrtum entsprungen?

Fries ist nicht dieser Ansicht. Gewiß hat nur eine einzige Glaubenslehre die Wahrheit für sich und ist allein gültig, so viele andere auch bei den Völkern geltend sind. Auf diese Glaubenslehre sollten sich bei zunehmender philosophischer und religiöser Bildung alle positiven Religionen vereinigen.

Aber das Wessen der positiven Religion besteht eigentlich in etwas ganz anderem. Die philosophischen Glaubenssätze in ihrer trockenen Allgemeinheit sind zwar streng, aber ungenügend, um das religiöse Gefühlsleben mitzuteilen, ihnen fehlt die Leichtfaßlichkeit und jene Lebendigkeit, die den ganzen Reichtum des religiösen Innenlebens in kraftvoller Fülle weitergibt. Diese Lebendigkeit ist nur dadurch möglich, daß das religiöse Gefühl in der Anschauung dargestellt wird, durch Bilder und Symbole, geheiligte Sitten und Gebräuche. Die hochstrebende Wölbung des gotischen Domes, das vielfarbig in sein geheimnisvolles Dunkel hineinstrahlende Licht, die gewaltige Orgelmusik, sie wirken ganz anders auf das Herz des Menschen, als abstrakte Wahrheiten

allein. Seelenlos und blutlos würde die Religion im Schatten verkümmern, wollte sie auf diese Bildersprache verzichten.

Diese Sprache ist aber vielfältig. Das nach seinem Inhalt gleiche Erlebnis kann doch in sehr verschiedenen Formen zum Ausdruck gebracht werden. Welche von diesen Formen sich in einer Gemeinde herausbildet, hängt zusammen mit der persönlichen Färbung ihres Erlebens und ihres ganzen Lebens und mit der Bildungsstufe ihres Geschmacks und Geistes; es ist bei ganzen Völkern durch ursprüngliche Anlage und durch ihr geschichtliches Schicksal bestimmt, das immer individuell ist.

Die Schwierigkeit liegt hier in der innigen Verflochtenheit, wie sie die positiven Religionen zwischen Glaubenslehre, sittlichem Leben und ihren besonderen Symbolen entwickelt haben. Zumeist wird das Bild für die Sache genommen. F r i e s bekämpft dies scharf als Aberglaube und als Quell jener Intoleranz, die den alleinigen Weg zum Heil für sich in Anspruch nimmt.

Aberglaube ist es, Mythen für buchstäbliche statt bildliche Wahrheit zu nehmen; Aberglaube ist es, sich anzumaßen von der Welt des Ewigen eine zugleich positive und klare Erkenntnis zu besitzen, statt sich zu beschränken: auf die negativ gefaßte Wahrheit der Glaubenslehre und auf ihre Ahndung im

Gefühl, auf schweigende Anbetung und Andacht.

Ist der Aberglaube bedeutungslos beim schlichten und im Denken noch unentwickelten Volke, so wird er bekämpfenswert, wo er als Fanatismus einer Hierarchie zur unduldsamen Verfolgung der Andersgläubigen führt.

Eine besondere Gefahr ist die Erziehung im dogmatischen Aberglauben. So nimmt der Schüler ebenso wie der Lehrer das Bild als Sache. Wenn das Dogmengebäude bei reifender Erkenntnis zusammenbricht, läuft er Gefahr, an seinem religiösen und sittlichen Leben schweren Schaden zu erleiden. Sieht er aber von Jugend an in aller Klarheit und Schärfe, wie der Glaube aus dem innersten Wesen seines Geistes selber entspringt, so ist seine religiöse und sittliche Überzeugung, unabhängig von allen äußeren Erkenntnissen und aller Bildersprache, festgegründet.

Den Kampf gegen den Aberglauben will F r i e s nun nicht mit Gewalt führen. Den Schutz der Gewissensfreiheit hat der Staat natürlich zu gewährleisten. Im übrigen aber verspricht F r i e s sich alles von einer zunehmenden Vertiefung und Ausbreitung der Einsicht, wie dies das Werk der S c h u l e sein soll. Unbedingt tritt er — schon im Jahre 1817 — für völlige Unabhängigkeit der Schule von der Kirche ein. Er fordert auch für diese Schule in Zukunft Unterricht in der philoso-

phischen Glaubenslehre und scheut sich nicht vor dem Einwande, die Kinder könnten sie noch nicht fassen:

„Man wird uns zwar einwenden: wollt ihr denn jeden Bauern in eurem Volke zum Philosophen ausbilden? Aber wir erwidern: wollt ihr jeden Schulknaben, der das Einmaleins kann, einen Mathematiker nennen? Die Philosophie des Glaubens und der Liebe ist dem menschlichen Gefühl weit einleuchtender als die Rechenkunst. Übrigens kommt es hier gar nicht einmal darauf an, daß jeder einzelne unserer Mitbürger über das lebendige Gefühl hinaus zur vollständigen Einsicht gelange, wenn nur dem öffentlichen Leben im Volke die Wahrheit hell und rein gewonnen wird.“[39]

Als Ergebnis erhofft er die Einigung des ganzen Volkes in der Glaubenslehre, wobei es jedem überlassen bleibt, sich die religiöse Bildersprache nach seiner Eigenart und seinem Geschmack frei zu wählen.

„Darin fände ich einem Volke den Religionsfrieden errungen, wenn der öffentliche Ausspruch des Glaubens so einen jeden auf seine Weise befriedigte, den einen durch die Lebendigkeit des Gefühls, den andern durch die Klarheit und Sicherheit der Einsicht.“[40]

Doch auch dies ist noch nicht das volle Ideal. F r i e s weiß es wohl, daß die Religion die Seele eines Volkes ist, daß es erst dann wirklich ganz e i n Volk ist, wenn es auch in den

religiösen Gebräuchen nicht zerspalten ist. So ist auch die positive Religion doch im Grunde eine Staatsangelegenheit. Der Weg zu dieser Einheit führt aber nicht durch Gewalt und Unterdrückung des Alten. Es kommt vielmehr darauf an, daß das ganze Volk von religiöser Liebe zum Vaterland, zu Ehre und Gerechtigkeit erfüllt wird, einer Gerechtigkeit, die dann freilich auch andere Völker gelten läßt, sofern sie nicht das Vaterland angreifen.

„Aus der Freundschaft hohen Idealen entsprungen, ist es also der Gemeingeist allein, welcher den Völkern die innere Kraft des selbständigen Lebens, die wahre Gesundheit des Völkerlebens verleiht, ihnen die Tapferkeit gibt, welche den Sieg gefesselt hält, den unüberwindlichen."[41]

„Der Geist der Gerechtigkeit aber als Gemeingeist und seine Begeisterung wäre die reine öffentliche Tugend, die zugleich Pflicht ist. In ihm vereinigen sich Größe und Schönheit der Seele zum vollen Ideal des Völkerlebens.

Weg also mit jeder tatenscheuen Moral, welche in den öffentlichen Verhältnissen der Staaten sich nur auf Gottes Walten verlassen will und gegen die Feinde des Vaterlandes Kyrie eleison singen lehrt! Nein! Gottes Schickung waltet über allen, uns aber wies er an zur eigenen Tat! Die Faust entscheide, die geführt wird vom guten Mut der gerechten

Sache! Hört die ja nicht, welche gegen Vaterlandsliebe und Nationalstolz und gegen die Gewalt religiöser Begeisterung absprechen! Was können Weltbürgersinn und philanthropische Ideale dem Volke taugen, das nicht einmal Volkssinn und Volksehre kennt und seine Selbständigkeit zu behaupten weiß? Jedes Volk für seine Ordnung, seine Sitten, seine Altäre kann allein die heilige Begeisterung des Gemeingeistes erhalten — Volksehre und Religion sind die Gestalten, unter denen er in der Geschichte auftreten muß, walten soll.

Uns aber wäre freilich der Verstand zur Manneskraft erwachsen, daß er uns, wenn wir uns in der Volkskraft eigener Ehre fühlten und in der Frömmigkeit eines öffentlichen Gott ahnenden Lebens, daß er uns dann lehrte, auch fremdes Recht zu achten und mit seiner heiligen Begeisterung das Werk der Gerechtigkeit zu ergreifen."[41]

Man spürt aus diesen Worten den Atem einer großen Zeit. Es waren die Jahre der Freiheitskriege und der Wartburgjugend, deren geistiger Führer Fries war.

Diesem Gemeingeist gilt es, seine religiösen Formen im öffentlichen Leben zu bauen, dabei aber „ja alle bestehenden Religionsbräuche unangetastet zu lassen und nur für vaterländische Feier und Anregung des Schönheitsgefühles das

öffentliche Leben mit geweihten Gebräuchen zu beleben."[42]

Fries schildert in seinem Roman „Julius und Evagoras" die einzèlnen Sitten, wie sie nach wieder errungener Freiheit sich in einem Volke entfalten. Z. B. „bei der feierlichen Aufnahme zum Bürger und Krieger mögt ihr der Andacht geweihte Gebräuche dem vaterländischen Schwur vorhergehen lassen, und dann mögen alle aufzunehmenden Jünglinge nochmals feierlich das Glaubensbekenntnis an die heilige Liebe, das Gewissensbekenntnis an die Gerechtigkeit und Freundschaft niederlegen."[43]

So ruft er das deutsche Volk auf:

„Wagt es nur mit diesem Gedanken, und schnell wird euch des Menschenlebens innere Schönheit eine gar andere Gestalt gewinnen als bisher. Ihr kennt nur die zarten Blüten der Liebe und der Freundschaft, wie sie sich klein und schwach im geschlossenen Kreise des Familienlebens gestalten — die waren eurem jugendlichen Gemüte die geistige Ergößung, des Schönen lebenvollstes Symbol. Ich sage euch: laßt diese Blumen im Grase zum Palmenstamm erstarken, und den hohen Palmenstamm dann seine Blütenschäfte treiben! Derselben Liebe, derselben Freundschaft Ideale vermögen es, das Völkerleben zu bewegen, zu gestalten."[44]

„Rohern Völkern mag auch rohere Geisteskraft wohl anstehen, ist sie nur Geistes Kraft. Ihr mit eurer Einsicht und Bildung dagegen habt nur die Wahl zwischen Gerechtigkeit und Verworfenheit, zwischen Seelenadel und Niederträchtigkeit — so wählet dann!“[45]

Praktische Philosophie

Fries' Ethik

Kant hatte einseitig der sinnlichen Neigung bloß die kalte Pflicht entgegengestellt. Dieser Schroffheit gegenüber verhilft Fries dem lebendigen Seelenleben zu seinem Recht. Er zeigt, daß das Leben positiven Wert erst erhält durch einen dritten Trieb, der auf die Schönheit des Lebens, seine Vollkommenheit, gerichtet ist.

Fries zeigt, wie das wirkliche sittliche Leben nur durch das Ineinandergreifen von drei Arten von Trieben erklärt werden kann.

Der sinnliche oder „tierische Trieb" richtet sich auf den einzelnen lustvollen Empfindungszustand. Fries erklärt ihn als die Beurteilung dieses Empfindungszustandes in Rücksicht auf die Erhaltung und Fortpflanzung. Der Genuß ist so um des Lebens willen da, nicht umgekehrt.

Diese Art, unsere Interessen zu beurteilen, fragt nur nach dem sinnlichen Wohlbefinden. Wir alle aber machen noch einen ganz andern Unterschied. Z. B. halten wir es für durchaus nicht gleichgültig, ob jemand seine Zeit mit

äußerlichen Vergnügungen, gutem Essen und Trinken zubringt, oder Musik, Künste und Wissenschaften liebt. Wir beurteilen also unsere Interessen nicht nur nach der größeren oder geringeren Annehmlichkeit, sondern nach ihrem W e r t e, ihrer V o r z u g s w ü r d i g k e i t. So töricht es ist, alles Angenehme zu verwerfen und den Trieb danach zu unterdrücken, so niedrig ist es doch, dieses Angenehme u m j e d e n P r e i s zu erstreben. Wir lassen vielmehr das Angenehme nur unter der Bedingung gelten, daß es dem Wertvollen nicht widerspricht.

Dieser höhere oder „menschliche" Trieb geht nicht auf die Pflicht. Er richtet sich nicht, wie das bloß Angenehme, nur auf meinen augenblicklichen Zustand, sondern auf mein g a n z e s L e b e n.

„Wir setzen den Wert hier also in die eigene p e r s ö n l i c h e V o l l k o m m e n h e i t. Die Beurteilung des Angenehmen entspringt aus der tierischen Anlage des Menschen, und geht auf Glückseligkeit als die vollendete Fülle des Genusses; die Beurteilung dieses Gutes persönlicher Bildung entspringt aus der menschlichen Anlage und geht auf Vollkommenheit als das Ziel aller Bildung; . . ."[46]

Worin besteht nun diese Vollkommenheit im einzelnen?

„Was hier gesucht wird, ist V o l l k o m -

menheit in der Anlage für das, was ein Mensch sein kann und soll, Vermehrung der Kräfte überhaupt und Verhältnismäßigkeit in der Stärke der einzelnen. Dieser Trieb ist ein ordnender Geist in uns, der das einzelne nur im Verhältnis zum Ganzen schützen will, und das einzelne zur Zusammenstimmung im Ganzen beschränkt; er sucht Bildung des Geistes und Allseitigkeit dieser Bildung. Das wohlverstandene Interesse dieses ist also meine Bildung überhaupt, er gibt ein Streben nach Stärke, Lebendigkeit, Reinheit und Schönheit der Seele; . . ."[47]

Diese Schönheit hat nichts gemein mit allem Angenehmen und bloß Unterhaltenden. Die unglücklichsten Erlebnisse können die schönsten und wertvollsten sein. Es ist im Grunde genommen ein günstiger, aber für den eigentlichen Wert des Lebens nebensächlicher Zufall, wenn das Edle zugleich das Angenehme ist. Dies beides kann ebenso gut getrennt vorkommen, wie auch zusammenfallen. Ja, Fries hält es für im Grunde töricht, nach der Lust zu streben. Denn als angenehm wird jede Steigerung unserer Lebenstätigkeit empfunden. Eine dauernde Steigerung ohne Rückschlag, also ohne Unglück, ist aber naturgemäß unmöglich. Worauf es ankommt ist vielmehr, das Unglück mit Würde zu tragen. Dann kann es die selbsttätige Kraft des Geistes nur um so heller strahlen lassen: „Im

Siege untergehen ist das Erhabenste im Menschenleben"![48]

Man lese auch das erschütternde und erhebende „Gespräch nach verlorener Schlacht" aus Fries' Roman „Julius und Evagoras".[49]

Diese Kraft des Geistes, die dem ganzen Leben seine Form aufprägt und es es zur Erscheinung des Ewigen gestaltet, ist das eigentlich höhere Leben im Menschen:

„Selbstvertrauen des Geistes und der reine Gedanke geistiger Kraft sind ja der belebende Grundgedanke für sittliches und religiöses Gefühl. Und wieder zeigt sich, daß in allen Gefühlen des Erhabenen nur der Gedanke der Würde des geistigen Lebens wiederklingt."[50] . . . „Was ist denn das Schöne? Um weswillen nennen wir es schön? Weil es reine geistige Kraft ist oder wert gehalten wird, ihr verglichen zu werden. In tausendfältig verschiedenen Gestalten sich umwandelnd, wirst du den Geist der Schönheit in der Natur erblicken. Aber darin wird er überall sich gleich gefunden werden, daß, was er gestaltet hat, nur in sich selbst, nur um seiner selbst willen gefällt. Keiner Dienstbarkeit will der mächtige Verwandler der Dinge sich unterwerfen, und keine Herrschaft will er sich anmaßen, sondern jedem läßt er die eigene freie Lust des Lebens. Wessen Liebe den Menschen nur treibt, das Schöne in Besitz zu nehmen, dem

sage dreist, daß nicht die reine Liebe zum Schönen ihn beseele.

So laß erst nur deinen Blick alle Gestalten des Schönen durchlaufen, was ist's, was uns rein in sich selbst gefällt? Geist ist's und Leben! Draußen in der Natur alle Herrlichkeit der Welt, des Lichtes und der Töne, was bringt ihr die unnennbare Schönheit anders, als das geheimnisvolle Geisteswort, das in diesem Leben der Natur uns unverstanden, halb vernehmlich klingt? Und dann näher und höher heran: stehen nicht um so reiner, um so fester der Schönheit Ideale vor uns, je reiner uns in der Erscheinung des Geistes Wesen klar wird?"[50]

W o r i n denn nun diese geistige Kraft erscheint? Im Erkennen als Erfassen der Wahrheit, im Fühlen als Erleben und Gestalten der Schönheit, im Wollen durch die gute Tat.

„Was ist das Wesen der sittlichen Ideen? Reine Kraft des Geistes. Was ist die Idee der Wahrheit? Geistesselbstvertrauen. Was der Grundgedanke der religiösen Gefühle? Selbständigkeit des Menschengeistes. Was ist endlich das Erhabene? Seelengröße. — Und das Schöne? Reine Erscheinung des geistigen Lebens!

So wirst du sehen, das Wesen des Wahren, Schönen und Guten ist uns das Eine und Gleiche, dessen vollkommenste Deutung uns durch die Ideen der Seelenstärke und ihrer

Tugend wird. Nur nach den Bedürfnissen seines beschränkten Lebens und Erkennens scheidet der Mensch sich die Ideen des Wahren, Schönen und Guten, welche ihrem Wesen nach nie voneinander zu trennen sind."[51]

„Den höheren Wert bekommt die Kraftäußerung des inneren Lebens, sowie sie von der Bildung weiter geleitet wird, nach dem, was ihre eigene Natur ihr innerlich zum Ziele gibt. Wahrheit, Schönheit, die Tugend und das Recht. Es wird also für ihre äußere Erscheinung in der Geschichte der Menschen gefordert, erstlich Begründung und Erweiterung ihrer Herrschaft über die äußere Natur durch Wissenschaft und Geschicklichkeit, zweitens Herausbildung ihrer inneren idealen Ansicht in die äußeren Verhältnisse der Gesellschaft durch die Darstellung der schönen Kunst, Tugend in der Erziehung und Rechtlichkeit im Staate. Wir geben hiermit also dem Leben für sich den Wert, wie es sich verteidigt gegen das Äußere der Natur, wie es sich frei gestaltet und bewegt aus eigener Kraft, und endlich einem höheren Gesetze mit Religion unterwirft."[52]

Der sinnliche Trieb und das Streben nach Vollkommenheit dienen beide der eigenen Persönlichkeit, „indem die Vernunft sowohl im Interesse der Glückseligkeit als in dem der persönlichen Vollkommenheit sich selbst

und ihrem eigenen Leben den Wert gibt; nur darin verschieden, daß dieses Leben im ersten Falle nur nach seinem passiven Empfindungszustand der äußeren Anregung aufgefaßt wird, im andern aber in seiner ganzen Vollständigkeit."[53]

Dem stellt Fries nun noch den Pflichtantrieb gegenüber:

„Es finden sich in unserem Geiste drei Regeln des Wertes in der Glückseligkeit, Vollkommenheit und Sittlichkeit, von denen wir jede als Prinzip einer eigenen Wertgesetzgebung versuchen können und in der Geschichte versucht haben. Nach der ersten hat dasjenige den Wert, wodurch ein Bedürfnis befriedigt wird, und welche der Neigung oder der Selbstsucht gefällt, nach der andern trägt das vollkommene für sich einen innern Wert, der Gunst oder der Liebe in sich, den wir ihm in einer völlig freien Beurteilung zugestehen, nach der dritten endlich gefällt das sittliche Gute einer reinen Achtung, welches sich einem Gesetze des höchsten Wertes unterwirft."[54]

„Nach der ersten Regel unterscheiden wir Wert und Unwert, als Wohl und Übel, nach der zweiten als Edel und Unedel, nach der dritten als Gutes und Böses."[55]

Die Pflicht fordert Gehorsam bloß aus Achtung vor dem Gebot, ganz abgesehen von

dem Inhalte des Gebotes. Damit aber dies Gebot einen Sinn hat, muß es doch etwas Bestimmtes gebieten, denn andernfalls würde es gar nichts gebieten. Fries geht hier über Kant und dessen zu unbestimmt gefaßten kategorischen Imperativ hinaus. Mag immerhin das Gebot mich bloß durch seine Form verpflichten, dadurch, daß es ein Gebot, eine unmittelbare und unbedingte sittliche Verbindlichkeit ist. Es verpflichtet mich doch zu etwas Bestimmtem.

Was ist denn nun meine Pflicht? Fries spricht es auch wohl so aus: „Du sollst nach deiner Überzeugung von dem notwendigen Wert der Dinge handeln!“ Die Pflicht setzt also eine anderweitige Wertgesetzgebung voraus und fordert von mir die Unterwerfung dort, wo ich es nicht schon freiwillig getan habe. Die Pflicht tritt nur auf, weil meine Antriebe nicht schon an und für sich die Stärke haben, die ihrem Wert entsprechen würde.

„Der Fehler des sinnlichen Entschlusses gegen den vernünftigen liegt also nicht darin, daß ich selbstsüchtig nur meinen eigenen Wert anerkenne, sondern darin, daß ich nur nach meinen Zwecken und nicht nach dem handle, was an sich Zweck eines Willens in meiner Lage sein sollte. Es ist gleichviel, ob der Antrieb seine Wertbestimmung vom tierischen, menschlichen oder rein vernünftigen Trieb

entlehnte, sobald er den Entschluß nicht frei nach der Überzeugung, sondern nur nach der augenblicklichen Lebhaftigkeit der Vorstellung im Affekt (und wenn es Enthusiasmus wäre), oder aus angewöhnter Lebhaftigkeit in Neigung und Leidenschaft bestimmt, so läuft der Handelnde Gefahr mit seinem subjektivem Zwecke der eigenen Überzeugung vom Guten zuwiderzuhandeln. In diesem Streite des Guten und Bösen in mir tritt also der reflektierte Trieb gar nicht als Partei mit auf, er ist vielmehr nur der ausgleichende Richter in mir . . ."[56]

So gehen eigentlich alle drei Triebe im Grunde auf ein und dasselbe. Der sinnliche Trieb richtet sich auf die Vollkommenheit des passiven Empfindungszustandes, der „menschliche" auf die höhere Vollkommenheit in der tätigen Lebensäußerung. Neben den Trieb zur Vollkommenheit des eigenen Lebens stellt Fries die reine (d. h. von aller Sinnlichkeit und Selbstsucht befreite) Liebe:

„Wir müssen zwischen das Wohlgefallen der Neigung, welches nur passiven Genuß sucht, und das der Achtung, welches sich einem höheren Gesetze unterwirft, noch ein eignes Wohlgefallen der wahren Liebe stellen, welche nicht nur den andern liebt, um ihn zu genießen, denn damit liebte sie doch nur wieder sich selbst, sondern welche das Schöne und Große liebt, wie sich selbst und

ihm ganz den gleichen Wert zugesteht neben sich. Diese Liebe hat alle ideale Tätigkeit in das Leben der Menschen gebracht."[57]

Die Pflicht schließlich greift mit Selbstbeherrschung dort ein, wo die Sinnlichkeit durch ihren natürlichen Vorsprung an Lebhaftigkeit und Eindringlichkeit die höheren Antriebe nicht zu ihrem Recht gelangen läßt.

Wir sollten aus freiem Willen nur dem Göttlichen dienen, wie es sich in unserem eigenen Leben oder dem Leben des andern gestaltet. Wenn aber dieser reine Trieb zum Wert des Lebens in seiner Auswirkung durch die Sinnlichkeit gehemmt ist, so gebietet die Pflicht, ihm den Weg frei zu machen und so unsere und die fremde Würde, die höhere Bestimmung des Menschen zu achten. Wo die reine Liebe, die das Ideal ist, nicht ausreicht, da tritt als Statthalterin der Liebe die Pflicht auf. Sie ist Pflicht der Gerechtigkeit, wo sie dem Wert des fremden Lebens gilt. Sie ist Pflicht der Ehre, wo sie die eigene Würde wahrt:

„. . . was ist denn Pflicht, was ist denn sittliche Wahrheit irgend anders, als daß wir der inneren Würde des eigenen Geistes trauen, des Geistes innere Hoheit fühlen und geltend machen? Was ist's denn anders, das der Mensch rein im Herzensgrunde will und sucht; was ist sonst irgend in der Welt, das Pflicht und Recht und Tugend fordern, als das eine,

daß im Menschenleben die reine Erscheinung geistiger Erhabenheit und Schönheit sich gestalte? Um ihrer willen die eigene Ehre zu vermehren und in Gerechtigkeit der Würde des anderen zu huldigen — darin ist die Summe aller sittlichen Gebote erfüllt."[58]

Der Pflichtantrieb tritt nur in Wirkung, wo der reine Wille zur Vollkommenheit nicht ausreicht. Dennoch warnt Fries mit aller Eindringlichkeit vor der Selbsttäuschung, als ob irgendein Mensch das Maß von Liebe erreicht hätte, das ihn der Pflicht ganz entheben würde:

„Schmeichelt euch doch ja nicht, daß ihr durch Liebe das Gesetz überwunden habt; es fordert für jeden gesunden Menschen oft genug Ernst und Anstrengung, da seiner Pflicht nachzukommen, wo diese sich ernst und kalt seinen Lieblingsneigungen und Wünschen entgegenstellt. Euer Eigendünkel verleitet euch nur, die Übertretungen nicht zu achten, welche ihr eurer Lust zu Liebe tut, oder er läßt euch nichts Böses tun, eben weil er euch schwach genug macht, um gar nichts zu tun."[59]

Fries steht völlig über der Sache und ist sich infolgedessen wohl bewußt, daß diese Trennung in drei Triebe nur eine begriffliche Abstraktion ist. Wir machen sie um der Deutlichkeit willen. In Wirklichkeit gibt es aber zwischen diesen typischen Fällen Übergänge:

„Alle Expositionen, welche eine scharfe Trennung mehrerer Triebe in unserm Wesen voraussetzen, müssen in der Ausführung unbestimmt werden, und können leicht zu Irrtümern verleiten, indem gar keine Trennung aus diesem Gegensatz in meinem Innern vorhanden ist, sondern alles Leben aus einer Quelle fließt."[60]

Diese eine Quelle ist der Wille zur Schönheit des Lebens. Diese Schönheit kann nur lebendig vom Gefühl ergriffen werden. Nichts helfen hier tote Regeln und äußere Moralvorschriften:

„Die Bildung für Tugendpflichten kann nicht durch Regeln eingelernt werden als bloße Sache des Verstandes und Gedächtnisses, sondern sie fordert Bildung des ganzen Wesens, sie ist Sache des Gefühls, und verlangt ein feines moralisches Gefühl als gebildetes Gewissen, wodurch allein in Rücksicht der sittlichen Überzeugung etwas gewonnen werden kann, denn selbst die Überzeugung muß hier eine lebendige Überzeugung der Gesinnung und nicht eine nur angewöhnte und erlernte von Sitte und Gebrauch sein."[61]

Mit der Pflicht hängt das nah zusammen, was man, im moralischen Sinne, das R e c h t nennt. Um das einzusehen, genügt es klar ins Auge zu fassen, was eigentlich Pflichten gegen a n d e r e bedeuten.

Das *Recht*, nicht im Sinne eines juristischen, sondern eines sittlichen Anspruchs, unabhängig von allen Gesetzesparagraphen, leitet sich aus der *Pflicht* der Gerechtigkeit andern gegenüber ab. Das Recht ist nichts anderes als diese Pflicht, nur von der Seite des Berechtigten, nicht des Verpflichteten her gesehen. Mein Recht einem andern gegenüber ist seine Pflicht mir gegenüber. Der Anspruch des einen ist dasselbe wie die Verbindlichkeit des andern. Dem Pflichtgefühl entspricht so das Rechtsgefühl. Hier liegt der Ausgangspunkt für die Rechtsphilosophie.

Fries' Rechtsphilosophie

Die Ethik ist die Grundlage aller Philosophie des Rechts. Nur aus dem sittlichen Gebot lassen sich, wenn überhaupt, Staat, Gesetz und Rechtsbestimmungen rechtfertigen. Ohne eine solche Rechtfertigung ist ein Gesetz bloß eine willkürliche Verfügung der Staatsgewalt. Es wird vielleicht aus Furcht eingehalten, hat aber keine in ihm selber ruhende, unmittelbare und unbedingte Verbindlichkeit. Wenn wir aber von Recht sprechen, so meinen wir nicht, was zumeist geschieht, sondern was geschehen *soll*. Wir unterscheiden grundsätzlich, so oft sich das auch im einzelnen decken mag, zwischen dem *gültigen* und dem *geltenden* Recht,

zwischen dem was kraft des sittlichen Gebotes geschehen soll, und zwischen dem, was kraft der staatlichen Macht vorgeschrieben und erzwungen wird, zwischen dem *wahren* Recht und dem *positiven* Recht. Das Gebot fordert *unmittelbar* und *unbedingt*, es gibt dem Handeln einen Endzweck. Das Staatsgesetz richtet sich bloß mittelbar und bedingt an den Willen, indem es z. B. an die verbotene Handlung eine unerwünschte Folge, nämlich die Strafe knüpft. Das Einhalten des Verbotes wird gewollt als *Mittel* zum weiteren Zweck, die Strafe zu vermeiden. Das Gebot ist ein „kategorischer", das positive Gesetz ist ein „hypothetischer" Imperativ. Das Gebot wendet sich durch die *Einsicht* an das *Pflichtgefühl*, das positive Recht durch die *Klugheit* an die *Neigung*.

Solange nicht das Gebot hinzutritt, ist das positive Gesetz im Grunde ein bloßer Rat: Folge mir, sonst wirst du bestraft. Ob ich nicht trotzdem die Strafe in den Kauf nehmen will, bleibt aber mir überlassen. Daß wir im Leben *nicht* so urteilen, zeigt bloß, daß wir tatsächlich hinter dem positiven Recht das wahre Recht spüren.

Jeder Versuch, die Rechtslehre auf etwas anderes als das sittliche Gebot zu gründen, kann nur zu bloßen Klugheitsvorschriften

führen, nie zu einem *Recht**! Alle Vorschriften der Mächtigen im Staat werden zu Recht erst dadurch, daß sie dem höheren Gebot dienen. Alle positiven Bestimmungen bedürfen nicht nur der grundsätzlichen Rechtfertigung vor dem Gebot, sondern haben sich auch im einzelnen erst seinem Urteilsspruch zu unterwerfen, wenn sie nicht verbrecherischer und heuchlerischer Mißbrauch mit dem Namen des Rechtes sein sollen.

Jedes Staatsgesetz hat also seine Berechtigung und seine Notwendigkeit erst vor diesem Richter zu erweisen. In der *philosophischen* Rechtslehre fragen wir aber zunächst nicht hiernach, sondern nach der Berechtigung und Notwendigkeit von Staatsgesetzen überhaupt. Erst daran schließt sich die Untersuchung der Grundsätze der Staatsgesetzgebung und weiter die grundsätzliche Kritik alles positiven Rechts.

Die Notwendigkeit und also auch Berechtigung des positiven Rechts überhaupt ergibt sich aus der Tatsache, daß auch das Sittengesetz für sich allein ungenügend ist. Es sagt zwar aus, was sein soll, aber damit noch nicht, was nun in Wirklichkeit ist. Es ist bloß ein Gebot, gilt aber noch nicht zugleich auch als Naturgesetz. In der Natur siegt notwendig und

---

* In schlagender Kritik hat dies neuerdings Leonard Nelson nachgewiesen: „Die Rechtswissenschaft ohne Recht“, Leipzig 1917.

immer die Macht. Das Recht kann sich nur durchsetzen, wenn es eine Macht wird. Das kann es aber, außer durch Zufall, nur, indem es sich durch das Rechtsbewußtsein die Kräfte von Menschen dienstbar macht. Das wahre Recht ist zunächst bloß eine Forderung an den Willen des Verpflichteten und an niemand anderen. Aber aus der Tatsache, daß dieser eine seine Pflicht verletzt, kann sich nun für die anderen die weitere Pflicht ergeben, jetzt ihre Kräfte in den Dienst des Rechtes zu stellen und dem Geschädigten zu seinem Recht zu verhelfen. Da diese Aufgabe immer wieder auftritt und nur selten vom einzelnen gelöst werden kann, so bedarf es hierzu einer Organisation, so sind Gesetze und Staat gefordert als Mittel zur Durchsetzung des wahren Rechtes. Von ihm erhalten sie die Rechtfertigung ihrer Notwendigkeit überhaupt und ihres bestimmten Inhalts, erst so erhalten sie unbedingte Verbindlichkeit.

So werden die Gesetze über den Rang des bloß historisch Zufälligen hinausgehoben. Fries vermeidet aber den entgegengesetzten Fehler, aus bloßer Philosophie ein „Naturrecht“ ableiten zu wollen, wenn man darunter eine Sammlung positiver Gesetze aus reiner Vernunft versteht. Das wäre deswegen unmöglich, weil das Gebot der Ehre und Gerechtigkeit uns nicht schon für sich allein unser Verhalten konkret vorschreibt. Es for-

dert zwar, nach dem wahren Wert der Dinge zu handeln, nicht nach der zufälligen Stärke unserer Eindrücke, insbesondere nicht unsere eigenen Antriebe vorzuziehen, bloß weil sie unsere sind. Aber: welche Antriebe denn die wertvolleren sind und welche wir also vorziehen sollen, ist damit noch nicht gesagt. Die Gefühlsentscheidung über den Wert der Dinge läßt sich nicht durch philosophische Grundsätze vorwegnehmen. So sagt das Gebot nicht positiv, w a s denn nun im einzelnen Fall die Gerechtigkeit fordert.

So scheint die Rechtsphilosophie abgeschlossen mit der Forderung, das positive Recht in den Dienst des allgemeinen Rechtes auf Gerechtigkeit zu stellen.

F r i e s sieht aber doch noch einen Weg, um wenigstens eine Reihe ganz allgemeiner Forderungen abzuleiten. Er untersucht die notwendigen Bedingungen, die gelten müssen, damit die Beziehungen der Menschen durch das Recht geregelt werden können, statt durch bloße Gewalt.

Die philosophische Rechtslehre erhält so die Form eines logischen Schlusses. Den Obersatz bildet die folgende Forderung:

„Das Prinzip der Rechtsgesetzgebung ist für Rechtspflichten: Wenn Menschen in Gemeinschaft kommen, so soll ein jeder den andern als seinesgleichen behandeln. Für Rechtsansprüche: Wenn Menschen in Gemein-

schaft kommen, so hat ein jeder das Recht zu fordern, daß jeder andere ihn als Seinesgleichen behandle.“[62]

Die Bedingungen einer rechtlichen Wechselwirkung vernünftiger Wesen bilden den Untersatz, von Fries daher auch Subsumptionsformeln genannt; den Schlußsatz bilden dann die gefundenen allgemeinen Gesetze.

Es sagt z. B. der Obersatz: Es soll Gerechtigkeit herrschen!

Der Untersatz: Dazu ist Wahrhaftigkeit der Gedankenmitteilung erforderlich.

Der Schlußsatz: Also ist diese gefordert.

Die oberste Voraussetzung verlangt, daß die Menschen einander als vernünftige Wesen anerkennen. Erst dann kann überhaupt von einem Rechte zwischen ihnen die Rede sein.

Hierzu ist vor allem die Möglichkeit der Verständigung erforderlich. Denn Menschen treten nicht unmittelbar miteinander in Verkehr, sondern nur durch Vermittelung der Außenwelt. Alle Verständigung beruht auf äußeren Zeichen (Worten, Miene, Haltung, Geste). Erst wenn hier der eindeutige Zusammenhang vom Sinn und Zeichen, d. h. Wahrheit herrscht, ist eine Verständigung sicher gestellt, und nur dann ist ein rechtliches Verhältnis überhaupt möglich. Es ist also Wahrhaftigkeit in der Gedankenmitteilung gefordert oder, wenn man die absichtliche Gedanken-

mitteilung in dem Wort Sprache zusammenfaßt, Wahrhaftigkeit der Sprache.

Hierzu gehört auch die Verpflichtung, Versprechen zu halten. Denn wer sein Versprechen bricht, macht es dadurch nachträglich zur Lüge. Vor allem sollen Verträge (d. h. feierliche Versprechen) gehalten werden. Nur so ist das gegenseitige Vertrauen möglich, die Voraussetzung jeder rechtlichen Wechselwirkung.

Die Verträge werden offenbar, wie das Recht überhaupt, im Fall eines Konfliktes der Interessen von Bedeutung. Sie schränken die Handlungsfreiheit des einen durch das Recht des andern ein. Dies geschieht auf dem Gebiet der Außenwelt; denn nur in der Außenwelt kommen Menschen in Wechselwirkung miteinander. Das Recht, über äußere Dinge zu verfügen, nennt man aber Eigentumsrecht. Die Verträge werden also die Verteilung des Eigentums betreffen. Und zwar ist es eine gerechte Verteilung, die durch das Rechtsgesetz gefordert wird. So erhält Fries das zweite Gesetz: „Das Eigentum soll nach dem Grundsatze der Gleichheit in der Gesellschaft verteilt werden.“[63]

Dafür, daß das Recht verletzt wird, gibt es zwei Ursachen: Den Mangel an Einsicht in das, was im gegebenen Falle Recht ist, und den Mangel an gutem Willen, dieser Einsicht gemäß zu handeln. Der

Mangel an Einsicht führt zum Rechtsstreit, der Mangel an gutem Willen zum Verbrechen. Es fragt sich, was in diesen beiden Fällen von rechtswegen allgemein geboten ist.

Im Falle des Rechtsstreits soll nicht der Wille des einen oder andern entscheiden, sondern das Recht selber. Das ist die Aufgabe der Geseße. Sie sind notwendig, weil der öffentliche Verkehr nicht durch lauter einzelne Verträge geordnet werden kann. Da aber auch bei ihrer Auslegung ein Irrtum und infolgedessen ein Rechtsstreit möglich ist, ist eine unparteiische Entscheidung erforderlich. So kommen wir zum dritten Geseß: „Jede Gesellschaft soll zu einer bürgerlichen Verfassung unter öffentlichen Geseßen und öffentlichen Gerichtshöfen zusammentreten.“[64]
Die Aufgabe dieses öffentlichen Geseßes wird es zunächst sein, den Irrtum über das, was rechtens ist, und seine Folge, den Rechtsstreit zu beseitigen.

Viertes Geseß: „Das öffentliche Geseß soll einen Kodex des bürgerlichen Rechtes enthalten, dessen Prinzipien die geseßliche Übereinkunft über die Verteilung des Eigentums und die Gültigkeit der Verträge sind.“[65]

Das Geseß wird aber auch Mangel an gutem Willen und also die absichtliche Übertretung des Geseßes, das Verbrechen, berücksichtigen müssen. Hier fordert F r i e s im fünften Geseß: „das öffentliche Geseß soll einen Kodex

des peinlichen Rechtes enthalten, dessen Prinzip die Bestrafung nach dem Rechte der Wiedervergeltung ist."[66]

Beim Unrecht gilt es zweierlei zu unterscheiden: Das Verhältnis des Verbrechers zum Geschädigten und zum Gesetz selber. Die Rechtsverletzung, die der Geschädigte erleidet, fordert den Schadenersatz. Damit ist aber der besondere Anspruch des Geschädigten erschöpft. Es bleibt aber das Verhältnis des Verbrechers zum Gesetz, oder auch zu allen Unbescholtenen. Das Gesetz fordert die Gleichheit aller vor ihm. Durch sein Verbrechen hat sich der Verbrecher einen Vorteil über das hinaus verschafft, was ihm von rechtswegen zukommt. Um die Gleichheit wieder herzustellen, muß ihm daher ebensoviel genommen werden, als er sich widerrechtlich angeeignet hat. So kommt Fries zur Forderung der Wiedervergeltung.

Hier ist nicht die Rede von der Strafe als Abschreckung oder zur Unschädlichmachung des Verbrechers oder zu seiner Besserung. Dies sind Mittel, um zukünftige Verbrechen zu verhindern. Die Höhe der Strafe ist dabei eine Zweckmäßigkeitsfrage. Hier handelt es sich vielmehr um die Strafe als Sühne. Dies ist nach Fries eine unmittelbare rechtliche Anforderung. Sie betrifft lediglich das bereits geschehene Verbrechen. In Wirklichkeit werden allerdings beide Zwecke nicht

getrennt, es dient ihnen dieselbe Strafe, die dann über das Maß der Sühne um der andern Zwecke willen hinausgehen kann.

Fries tritt auch an andern Stellen mit besonderem Nachdruck für die Strafe ein: „. . . wer nicht Mut genug hat, gerecht und kräftig zu strafen, der lege die ganze Sache lieber in Gottes Hand nieder und verwahre sich gegen Brand, Mord und Raub durch Litaneien, Messen und Strafpredigten; und dies wäre jedem zu raten, der in seinen Verordnungen nur seinen eigenen Willen, sich nicht als das Organ des Gesetzes ansieht."[67] „Gerechte Strafe darf im Staate gar nicht als ein Übel angesehen werden; nur das Verbrechen ist ein oft unvermeidliches Übel, gegen welches die Strafe als Gegenmittel gebraucht wird."[68] „Schaffet euch kräftiges Strafgericht an, damit das Recht bestehe und gelte. Vor allem strenge, harte Gesetze gegen Unterschleif und Bestechung, nicht um diese zu hindern, sondern um sie zu strafen; die Strafe sei euch Zweck und eigner Wille, daß die Gerechtigkeit erfüllt werde."[69]

Im zweiten Abschnitt seiner Rechtsphilosophie, über die Politik, erörtert Fries die Frage nach den Mitteln, um das Recht geltend zu machen. Die Gesetze allein könnten nur dem Mangel an Einsicht abhelfen. Gegen den Mangel an gutem Willen muß dem Gesetz etwas anderes zu Hilfe kommen: „Das

öffentliche Gesetz muß mit öffentlicher Gewalt bekleidet werden, um es in der Gesellschaft geltend zu machen.“[70]

Diese Forderung enthält die rechtliche Notwendigkeit einer staatlichen Organisation.

„Die Gewalt des Gesetzes soll also die oberste Macht im Staate sein, denn sie muß jeden Einzelnen zu zwingen vermögen. Es muß also im Staat sein ein gesetzgebender Wille oder Gesetzgeber, dem das gesetzgebende Urteil zukommt; ein Richter, dem die rechtskräftige Entscheidung gemäß dem Gesetze zukommt, und ein regierender Wille, dem die höchste Macht zukommt, um durch sie das Gesetz geltend zu machen.“[71]

Den Inhaber dieser höchsten Macht, sei er nun ein einzelner oder eine Versammlung, nennt Fries den Regenten. Dieser Regent muß in sich die gesetzgebende, die richtende und die ausführende Gewalt vereinigen, weil nur einer der Stärkste sein kann. Daher gibt es auch keine unbedingte Sicherheit vor Übergriffen des Regenten. Denn nur wenn er die Macht hat, Jeden zu zwingen, kann er Jedem gegenüber das Recht durchsetzen. Hat man ihm aber einmal diese Macht gegeben, so gibt es keinen Richter mehr zwischen ihm und dem Volk. Dies Verhältnis ist ein solches „auf Treu und Glauben“.

Dieser Satz gilt indessen in der Wirklichkeit

nicht streng, weil nie der Regent so stark ist, daß er seinen Willen auch gegen den vereinigten Willen Aller durchsetzen kann. So wird er in Schranken gehalten durch den Gesamtwillen, die öffentliche Meinung. Dieser Gesamtwille „kommt nicht durch Aggregation des Willens der Einzelnen, sondern gleichsam durch die chemische Mischung derselben zustande; er ist nicht der Wille der Mehrheit oder irgend eines bestimmten Teiles im Volke, sondern der Wille der ganzen Gesellschaft, wenn er gleich der Wille keines einzigen Einzelnen wäre."[72] So sind die Kräfte so ausgewogen, daß das Recht am ehesten das Zünglein an der Wage bilden kann:

„Die einzige mögliche rechtliche Organisation eines Staates ist die eines wechselseitigen Zwanges zwischen dem Regenten und dem Volke. Der Regent zwingt durch die oberste Gewalt jeden Einzelnen unter das Gesetz; das Volk zwingt durch die Furcht vor der aufgeklärten öffentlichen Meinung den Regenten unter das Gesetz."[73]

Der Staat kommt nicht durch einen „Staatsgrundvertrag" zustande. Das widerspricht nicht nur den Tatsachen, sondern ist auch rechtlich unmöglich. Denn der Eintritt in den Staat ist nicht dem freien Willen überlassen, sondern rechtlich gefordert.

In reifer Einsicht und strenger Selbstbeschränkung verzichtet Fries auf jeden

Versuch, irgendeiner Staatsform philosophisch zum Vorrang zu verhelfen. Die Staatsform ist das Mittel zu einem Zweck und daher nach ihrer Zweckmäßigkeit zu beurteilen, die je nach dem Volk und dem Zeitalter verschieden sein kann. Fries bewahrt sich auch da den freien Blick, wo er die Vorteile und Nachteile der verschiedenen Formen (Monarchie, Aristokratie, Demokratie) hervorhebt, wie sie im Lauf der Geschichte hervorgetreten sind.

Im dritten Abschnitt, der „Kritik aller positiven Gesetzgebung", gibt Fries, mehr ins einzelne gehend, die Folgerungen aus den beiden vorhergehenden Teilen und vergleicht damit die positive Gesetzgebung seiner Zeit in ihren allgemeinen Zügen. Der Boden strenger Wissenschaft wird so zwar verlassen. Denn die persönliche Lebenserfahrung und das gefühlsmäßige Urteil müssen immer wieder zu Hilfe gezogen werden. Aber eben dadurch wird an Lebendigkeit gewonnen, was an Strenge aufgegeben wird. Zugleich erhält die eigentliche philosophische Rechtslehre durch diese Anwendung auf das Leben erst Licht und Farbe und tritt in ihrer Tragweite hervor.

Es ist unmöglich, die Fülle der auch heute noch unvermindert wertvollen Gesichtspunkte, der scharfsinnigen Gedanken und feinen Beobachtungen an dieser Stelle wiederzu-

geben. Nur zwei Punkte greife ich heraus, um zu zeigen, wie überraschend früh und klar Fries schon damals (1803!) die Fragen gesehen hat, die viel später, zum Teil erst gegenwärtig, brennend geworden sind.

In der Frage des Eigentums fordert die Gerechtigkeit: „die größtmögliche Gleichheit des Genusses und der Befriedigung der Bedürfnisse zu bewirken und die größtmögliche Freiheit herzustellen für jeden in der Art, wie er leben und genießen will.“[74]

Da die Güter durch Arbeit geschaffen werden müssen, so ist ein Gleichgewicht zwischen Arbeit und Genuß gefordert: „ein jeder soll die Früchte seiner Arbeit selbst genießen.“[75]

Indessen steht Fries keineswegs auf dem Standpunkt der klassischen liberalen Wirtschaftsauffassung, der sogenannten Manchesterlehre, die das Privateigentum schützt, im übrigen aber jedem volle wirtschaftliche Freiheit läßt, und dadurch die Armen der Übermacht der Reichen ausliefert. Er ist seiner Zeit weit voraus und hat die beiden eigentlichen Ursachen der sozialen Frage klar gesehen: die Entseelung und Mechanisation des Menschen durch die Fabrikarbeit; und die mit steigender Technik zunehmende Abhängigkeit des Arbeiters von der Maschine (dem „Produktionsmittel“) und dadurch von ihrem Besitzer. In seiner Schrift „Von deutschem Bund und deutscher Staatsverfassung“

sagt Fries von der freien Fabrikation, daß sie „die Teilung ihrer Arbeiten, deren Verbindung und ihre Maschinen zu jedem Zweck neu wählen, und so durch größere Kapitale wirken kann. Wo diese freie Fabrikation einmal Fuß fassen kann, wird sie das alte städtische Formenwesen gewiß vernichten und sich alles Gewerbes bemächtigen. Allein dies führt zugleich zu einer schwer tilgbaren Ungerechtigkeit, und zur Verknöcherung des Geistes der Fabrikarbeiter. Wo ein ganzer Mensch nichts weiter ist, als ein Stecknadelkopfaufschlager in einer Stecknadelfabrik, oder der Direktor einer Schuhsohlenaufschlagemühle in einer Schuhfabrik, da werden die Arbeiter tote Räder in einer Maschine. Nur der erste Maschinenmeister braucht da Verstand, die Arbeiter aber werden gemeine Knechte, die weder Kopf noch künstlerische Geschicklichkeit nötig haben. Dieses Fabrikwesen führt zu einer höchst gefährlichen Abhängigkeit aller Arbeiter von der Willkür der Spekulanten, in deren Händen die Kapitale sind. Dem alten Zunftwesen müssen wir es dagegen zum Lobe nachsagen, daß es den Wohlstand gleichförmiger verbreitete, und der Bevölkerung auf eine gute Art nützte.“[76]

„Finden nämlich einige Spekulanten etwa eine neue Fabrikationsweise und für diese Wege des schnellen Vertriebs, so füllen sich

ganze Landstriche mit Arbeitern, die jung heiraten, weil Weiber und Kinder bald an der Arbeit mithelfen, und so vermehrt sich bei dem glänzenden Anschein von Behaglichkeit dieses Geschlecht sehr schnell. Aber diese Leute können nicht für die Zukunft sammeln, sie leben von der Arbeit des Tages. So lang dies gut geht, sind die Fabrikherren die Wohltäter des Landes. Aber nun komme Krieg dazwischen, die Mode ändere, Fremde erfinden Maschinen, unsre Märkte werden anderwärts her besetzt, und was der Schicksale mehr sein mögen, so ist dies ganze Volk ein Volk von Bettlern. So finden wir in manchen deutschen Gegenden die Nachkommen ehemaliger Wollenarbeiter, denen jetzt keine Holländer mehr die Waren abkaufen, in Elend schmachtend, so werden Sachsen und Schweizer gepeinigt, und so wird es überall gehen, wo man sich nicht von Anfang an, vor dieser Art der Übervölkerung in acht nimmt.

Die dauernd gerechte Verfassung des Volkes in Rücksicht auf Armut und Reichtum, könnte daher nur erhalten werden nach der Maxime: vor allem den Anbau von Grund und Boden und die Bildung des Bauernstandes zu befördern; dann die Fabrikation für inneren Handel, aber nur mit vieler Vorsicht die Fabrikation ins Ausland."[77]

„Der schwerste Fall aber betrifft das Verhältnis der Handarbeiter und der spekulierenden Kaufleute. Jene wählen ruhige Arbeitsamkeit, ohne die Ungewißheit der Spekulation beim Austausch ihrer Waren übernehmen zu wollen. Diese wird ihnen von den Kaufleuten abgenommen. Sie verkaufen also eigentlich ihre Mühe und Arbeit an den Kaufmann, welcher die weitere Austauschung übernimmt. Sie werden aber dadurch von dem Kaufmanne abhängig, welcher ihnen leicht einen andern Wert ihrer Arbeit machen kann, als der ist, den sie wirklich beim unmittelbaren Umsatz gegen andere Arbeit haben. Wollen sie sich aber von dem Kaufmann losmachen, so fällt ihnen die Unsicherheit beim Austausch, die Ungewißheit bleibender Kunden selbst zur Last, und ihre Lage kann noch bedenklicher werden. Diese Verhältnisse fordern daher die bleibende Aufmerksamkeit der Regierung.“[78]

Mit beißender Ironie bemerkt Fries, es wäre das einfachste, wenn der Reichtum „in den Händen einiger weniger Reichen ist, die damit spekulieren; dagegen die Masse des Volkes mit schwerer Arbeit nur soviel erhalten kann, um gerade nicht zu verhungern. So kommt am meisten ein und wird am wenigsten verzehrt.“ „. . . unter dem Schutze der allgemeinen Hungerleiderei weigert sich der Arbeiter weniger Soldat zu werden, ist

mit schlechter Kost und geringem Solde zufrieden, und sieht mit Freundlichkeit dem Tode in die Augen, der ihn aller dieser Mühseligkeit entheben soll. Ja, was das beste ist, kein Mitglied einer solchen Gesellschaft merkt eben viel von einem Übelstande derselben, denn die Reichen sind mit ihrer Lage zufrieden, und die Armen haben, wenn ihnen das Verhungern nur immer nahe genug bleibt, nicht Zeit, sich mit unnützem Nachdenken zu beschäftigen."[79] „Für den unparteiischen Dritten gewährt dies aber einen ekelhaften Anblick des Unrechts und der Unterdrückung."[79]

So kommt Fries zur Forderung einer sozialen Gesetzgebung:

„Armenanstalten, von welcher Art sie auch sein mögen, um einem jeden Verdienst durch Arbeit zu sichern und denjenigen zu helfen, welche nicht arbeiten können und doch auch nicht besitzen, sind also nicht nur politisch ratsam, sondern von rechtswegen gefordert*. Denn niemand kann verbunden sein, das Eigentum eines andern zu respektieren, wenn ihm bei der allgemeinen Verteilung desselben nicht auch sein Teil zukommt, wenn er bei dem Überflusse anderer in hülflosem Mangel gelassen wird. Vergriffe ein solcher sich an fremdem Gute,

---

* Vom Verfasser gesperrt.

so wäre eine Bestrafung dieser Tat nur rechtlose Gewalttätigkeit."[80]

„Es wird also hier dem Prinzip der Betriebsamkeit und Sparsamkeit noch ein anderes von rechtswegen an die Seite gesetzt, daß die Regierung das Eigentumsrecht eines jeden an seine Arbeit nicht nur gestatten, sondern schützen soll, daß es einem jeden möglich gemacht wird s e i n e Arbeit gegen s e i n e Bedürfnisse umzusetzen."[81]

So fordert F r i e s soziale Gesetzgebung, ohne daß er doch irgendwie den Boden der Stetigkeit und weisen Mäßigung verläßt. Z. B. hält er am Privatbesitz und am Erbrecht durchaus fest.

Erstaunlich ist es, wie er sogar die Folgen der sozialen Weiterentwicklung voraussieht, z. B. den Gegensatz von geistiger und körperlicher Arbeit:

„Wonach aber soll hier der Wert einer Arbeit gegen eine andere, davon ganz verschiedene, gemessen werden? z. B. Holzspalten, Nähen und Denken? Dies ist durchaus dem freien Verkehr überlassen, in welchen der Staat weniger durch Gebote und Verbote, z. B. Bestimmung eines Maximums, als durch Begünstigungen, z. B. Verkauf aus Magazinen, Belohnungen, Anstellung von Lehrern, eingreifen sollte, indem er im ersten Falle gewaltsam und gegen die natürlichen Verhältnisse verfährt, die sich vorfinden, im

andern Falle aber diese Verhältnisse selbst zu ändern versucht. Bei einem Volk von steigender Bildung werden sich vorzügliche Kunstfertigkeiten und Nachdenken am besten bezahlen; bloß mechanische Arbeiten, die nur Stärke fordern, hingegen im Werte fallen, weil jedermann diese machen kann. Bei einem höheren Grade von Bildung aber werden die bloß mechanischen Arbeiten wieder im Preise steigen, weil niemand sich damit abgeben mag."[82]

Ebenso gilt auch das heute noch voll, was Fries über Völkerrecht und Völkerbund sagt. Auch hier ist eine übergeordnete Organisation, ein Staaten- oder Völkerbund notwendig, um zwischen den Einzelstaaten das Recht herzustellen, so wie es der einzelne Staat zwischen den Menschen tut. Alle rechtsphilosophischen Grundsätze sind hier ohne weiteres zu übertragen. Alles Recht für den Völkerbund fließt aus demselben Gesetz der rechtlichen Gleichheit oder Gerechtigkeit.

Der Völkerbund muß, wie der Regent gegenüber dem Staat, die überlegene Gewalt gegenüber den Einzelstaaten haben. Das zeigt auch die Geschichte: „Staatenvereinigungen, durch welche innere Kriege wirklich verhindert worden wären, sind nur solche, die eine öffentliche Macht aufstellten und in die Hände eines Kongresses gaben; die sich also, wie ehemals

Holland und jetzt Nordamerika, noch einer höheren Regierung unterwarfen."[83]

Mit bitterer Ironie behandelt Fries jedes sich Genügenlassen an bloßer Milderung der Kriege: „daß man zwar mitmachen, aber nicht mit eckigen Stücken Blei sich totschlagen wolle; daß man nicht den, den man totzuschlagen sucht, zugleich zu verbrennen suchen wolle; daß man allerlei Haken und garstige Ketten weglassen, sich lieber mit netten runden Kugeln Leids zufügen wolle; daß man endlich Gift, Meuchelmord, Brand und Aufhetzung zum Aufruhr, Raub usw. nur zuweilen heimlich gegen seinen Feind anwenden will, wo man etwa denkt, er wird's nicht merken, aber nicht öffentlich vor jedermanns Augen."[84]

So wird nur das beiseite geschoben, was in Wahrheit not tut: „alle Kräfte aufzubieten, um der äußersten Not, welche allein den Krieg herbeiführen sollte, zu steuern."[85] „Krieg ist ein bloßes Verhältnis der Gewalt und Friede die erste Bedingung, um nur vom Recht sprechen zu lassen."[86]

In einem wahren Völkerbunde sollen nach Fries alle Staaten gleiches Recht haben. Die Kolonien sollen aufgehoben werden:

„Dieses widerrechtliche Verhältnis ist die größte Abscheulichkeit der neueren Politik. Durch die beständige Ausplünderung beider Indien und die Mißhandlungen der Afrikaner

in Amerika ist der edle Charakter einer europäischen Nation nach der andern gesunken."[87]

Der Handel soll frei sein, was freilich nur möglich ist, wenn a l l e Staaten damit Ernst machen.

F r i e s ist nicht blind gegen einzelne günstige Wirkungen des Krieges: „Wir wollen hier auch nicht tadeln, daß dies so ist oder es gar anders wünschen, denn Krieg und Übervorteilung im Handelsverkehr sind bisher die einzigen Reize gewesen, welche das Leben in der Geschichte der Menschheit erhalten haben; aber wir müssen suchen die Sachen in ihren wahren Verhältnissen zu sehen."[88]

Aber: „bisher" war es so. Die Idee des Rechts fordert, darüber hinauszustreben. Dies Ziel ist keine Utopie:

„Was endlich den Vorschlag zur Beendigung des Kriegführens überhaupt betrifft, so haben die Politiker, deren Zeitungen und Chroniken dann ihr jetziges Interesse verlieren müßten, diese Idee als so phantastisch und absurd in Ruf gebracht und den Krieg als ein notwendiges Übel dem Schutze aller Gutdenkenden empfohlen, wenigstens der Vorsehung, daß man kaum zugunsten der Vernichtung desselben sprechen darf. Doch ist in der Tat die Forderung, allmählich auf die Vernichtung des Krieges hinzuwirken, gar nicht idealischer, als die, eine gute Polizeiordnung in einem Lande einzuführen. Diejenigen,

welche diese Idee für unwert halten, urteilen eben wie ein Lissabonner oder Römer, welcher es für unmöglich halten wollte, dem Meuchelmorde, Diebstahl und der Bettelei auf den Straßen einer großen Stadt Einhalt zu tun. Nur daß wir jenem eben noch kein Berlin zur faktischen Widerlegung aufweisen können."[89]

Daß Fries nicht ein Anhänger jener pazifistischen Richtung ist, die aus Wehleidigkeit den Frieden um jeden Preis will, hat er immer wieder bekundet. Nicht daß der Krieg Leiden und Übel mit sich bringt, sondern, daß er die Gewalt an die Stelle des Rechts setzt, ist für ihn ausschlaggebend.

Fries' politische Überzeugung

Fries forderte die strenge Beschränkung der Philosophie auf die Erkenntnis aus reiner Vernunft. So notwendig ihre Anwendung auf das Leben ist, so ist dies doch nicht mehr strenge Wissenschaft. So wendet Fries sich entschieden gegen die Versuche, positive Gesetze und Sitten auf Schleichwegen in die Philosophie einzuführen und dann als notwendige und für alle Zeiten gültige Forderungen auszugeben. Er zeigt so, daß z. B. die Monogamie nicht notwendig, sondern von der jeweiligen Sitte bedingt ist; oder daß der Selbstmord vielleicht im einzelnen Fall verwerflich ist, manchmal aber sogar Pflicht sein

kann. Wann der Selbstmord Pflicht ist, oder unter welchen Lebensverhältnissen die Monogamie die schönere Sitte ist, läßt sich nur im einzelnen und nur auf Grund genauer Kenntnis der Tatsachen feststellen. Ebenso ist es verfehlt, einer bestimmten Staatsform rein philosophisch den Vorrang zuzuerkennen. Man könnte höchstens behaupten, daß im Falle allseitigen guten Willens und hoher Einsicht die unumschränkte Monarchie die beste, weil einfachste Staatsform wäre. Diese Bedingung ist nun freilich in der Wirklichkeit nicht erfüllt, und damit werden wir wieder auf die Feststellung der tatsächlichen Verhältnisse, der soziologischen Zusammenhänge, und auf die Bewertung und Abwägung der verschiedenen Staatsformen nach ihren Vorzügen und Nachteilen hingewiesen.

Indessen: daß hier nichts *philosophisch* abgeleitet, oder *bewiesen* werden kann, das heißt durchaus noch nicht, daß es hier überhaupt keine Wahrheit gibt oder daß sie nicht auf *anderem* Wege dennoch erkennbar wäre. Es gilt eben in mühsamer Arbeit sich die nötigen Tatsachenkenntnisse zu erwerben und vor einer wertenden Beurteilung nicht zurückzuweichen. *Fries* hat sich denn auch nicht darauf beschränkt, bloß über die verschiedenen logischen Möglichkeiten zu philosophieren, sondern er hat entschlossen in den drängenden Fragen seiner

Zeit sich entschieden und hat sich mutig und offen zu seiner Überzeugung bekannt. Dadurch erhielt seine Philosophie erst das volle und warme Leben, wo manches andere Lehrgebäude ein starres Skelett ohne Fleisch und Blut bleibt.

Seine politische Überzeugung war Fries durch seine rein philosophischen Werke, vor allem die „Philosophische Rechtslehre“ weitgehend vorgezeichnet. Vollständig und systematisch hat er sie niedergelegt in der Schrift „Vom deutschen Bund und deutscher Staatsverfassung“. In seinem Aufruf „Bekehrt euch“ (geschrieben nach der Schlacht bei Leipzig) ruft er kraftvoll seiner Zeit zu, was ihr not tut. Dasselbe tut auch uns not. Die Schrift könnte heute geschrieben sein.

Die Zeit der Befreiungskriege weckte überall das Interesse für Politik. Fries' Wesen duldete keine Teilnahmlosigkeit gegenüber dem Schicksal seines Volkes. Die Nachricht vom Zusammenbruch der „großen Armee“ 1812 in Rußland veranlaßt ihn, seinen Roman „Julius und Evagoras“ fertigzustellen. Darin hat er in philosophischen Gesprächen seine Lehre leichtverständlich dargestellt. In der Schilderung des Aufschwunges eines Volks bringt er seine Träume von deutscher Zukunft zum Ausdruck. Zugleich spricht er sich über die Hauptfragen des Lebens aus.

In einem staunenswerten Maße vereinigt er

dabei die weise Mäßigung im Inhalt des Geforderten und die unerbittliche Entschiedenheit im Kampf für das als Recht erkannte. Entschieden fordern heißt noch nicht einseitig viel oder überstürzt fordern!

Fries verbindet ebenso das reife Urteil über Möglichkeit und Art des Weges mit dem mutigen und festen Eintreten für sein Ziel. So warnt er vor Revolutionen, die zu leicht durch die Anarchie in Militärdespotismus zurückführen. Aber scharf sieht er die Schuld der Regierungen: „Ihr aber zwingt die Revolutionen herbei, sobald ihr widerspenstig seid gegen den friedlichen Geist der Reformation."[90]

In vorbildlicher Weise hält sich Fries frei von aller agitatorischen Demagogie, die nur die Lichtseiten, nicht aber auch die Schattenseiten der eigenen Ziele und Wege sieht und gelten läßt. Das tritt z. B. an seiner schon besprochenen Stellung zum ewigen Frieden hervor. Er will ihn, aber nicht um jeden Preis. Volksehre und Recht müssen seine Grundsteine sein. Mit Stolz spricht er davon, daß „unser Volk freiwillig unter den Waffen stand, den hohen Ruf der Volksehre im Herzen, daß dafür die Tausende willig verbluteten und daß zu dessen Gedächtnis die Feuer brennen."[91]

Gerade darum, weil Fries mit seinem ganzen Wesen im Deutschtum verwurzelt ist,

fordert er auch unparteiisches Verständnis für fremde Eigenart, das freilich frei sein muß von aller „entehrenden Selbstverachtung und affenmäßiger Nachahmungssucht". Warm tritt er für deutsche Sprache und Sitte ein:

„Doch das empörendste bleibt noch jener Einfall: fremde Sprache sei vornehmer als die eigne, und dazu stellt ihr leblose, geschnitzte Worte der fremden gegen das lebendige, atmende Wort der eignen."[92] „Gilt es nun abzutun törichte Liebe zum Fremden, falsche Nachahmungswut, so nenne ich euch vor allem das heilige Recht eurer Sprache, der erbeigentümlichen, eurem Stamm lebenden, nicht geborgten, nicht aus fremden zusammengeflickten. Beherzigt das wohl!"[93]

Mit Begeisterung kämpfte er für gleiches deutsches Recht in allen Bundesstaaten und für Deutschlands Einheit:

„Für diese kräftige Einheit Deutschlands wünschen wir also nicht nur einen schlaffen Staatenbund, sondern einen fest vereinigten Bundesstaat, jedoch so, daß unsre Verfassung mit getrennten Provinzialstaaten beibehalten werde."[94] „An deren Unabhängigkeit, an deren Fortbestehen hängt aber die ganze Form des deutschen Lebens."[94]

Diese Einheit hat erst wirkliches Leben, wenn sie nicht etwa von oben herab gemacht wird, sondern nur der Körper eines lebendigen deutschen Gemeingeistes ist. Voraussetzung

dafür ist aber die *innere Freiheit*. *Fries* war einer der Vorkämpfer für Preß- und Redefreiheit, für Öffentlichkeit der Regierungsmaßnahmen, für eine landständische Verfassung. Sie soll dem öffentlichen Leben eine feste Form und Stütze geben, sie muß ihm daher angepaßt sein. Man muß sich klar machen, wie viel diese Forderungen damals bedeuteten! Es war die Zeit der heiligen Allianz, wo die Diplomatie der absolutistischen Dynastien unter Metternichs Führung sich rüstete, die freiheitlichen Regungen in Europa auszurotten. Die offizielle Philosophie dieser Zeit war die auf den preußischen Staat bezogene Staatsvergötterung Hegels, der Fries aus persönlichen Rivalitätsgefühlen und aus politischer Gegnerschaft haßte und als „Heerführer aller Seichtigkeit" bezeichnet hat.

In einer kleinen Schrift „Über die Gefährdung des Wohlstandes und Charakters der Deutschen durch die Juden" zeigt *Fries* ein warmes Herz für sein Volk und wendet sich scharf gegen die falsche Anwendung von allgemeinen Humanitätsgrundsätzen auf die Judenfrage. Aber er greift nicht das Judentum als Rasse an, sondern als „Mäkler- und Trödlerkaste", die „auf die schändlichen Lehren des Talmud halten, wobei dem Volke ein leicht bereichernder unehrlicher Handel erblich wird."[95] Er verwahrt sich ausdrücklich gegen Judenhaß und will, „daß man das Judentum reformieren

und als Handelskaste aufheben solle, damit die Juden als vollberechtigte Bürger in den Staat eintreten könnten, ohne ihre Nachbarn widerrechtlich zu übervorteilen".[96] Es ist hierbei die noch äußerst beschränkte rechtliche Lage des Judentums in dieser Zeit nicht zu vergessen!

In der Verfassung fordert F r i e s die Teilnahme aller Stände. Der Einwand, das Volk wäre dafür nicht reif, weist er zurück:

„Man wird oft nicht ohne Grund sagen können: ist es nicht lächerlich diese ungebildeten Leute mitsprechen oder, wo sie das nicht einmal können, mitstimmen zu lassen. Ich erwidere aber: die Lächerlichkeit oder der Vorwurf trifft nicht diese armen Leute, sondern die schlechte Volksverfassung, in welcher fleißig arbeitende Stände noch in solcher Roheit erhalten werden; in welcher Volksgeist noch so wenig Leben und Kraft hat. Mir scheint hier die rechte republikanische Maxime nicht die, im Falle solchen Mangels gleich sich mit dem Verstand der höheren Stände allein durchzuhelfen, sondern grade umgekehrt die Maxime: daß man die Gemeinen unter höherer Verantwortlichkeit zwinge, sich in der Verwaltung ihrer Angelegenheiten selbst zu helfen; daß man so das Volk nötige, an den öffentlichen Angelegenheiten teilzunehmen."[97]

So lehnt er sowohl eine äußere Gleichmachung als auch eine willkürliche Bevor-

zugung weniger gab, er will eine lebendig gegliederte Volksgemeinschaft, geführt von den dazu Berufenen, getragen vom öffentlichen Leben des ganzen Volkes. Jeder soll die Möglichkeit haben zum Wohlstand zu gelangen. Das Wesentliche ist aber nicht die äußere Wohlfahrt, sondern die Rechtlichkeit:

„Was wollt ihr denn von eurem Volke? Nur daß es reich werde, wie manche unter unsern Staatswirtschaftslehrern, oder nur ein kriegerisches Volk wie einst die Römer, oder nur ein selbständiges (Schwert und Pflug) wie etwa Lykurg, oder ein kraftvolles, lebendiges, dabei aber rechtliches und gebildetes? Die Weisheit will das letztere."[98]

Alles ist aber umsonst ohne den rechten Geist:

„Habt ihr keinen deutschen Gemeingeist, so habe ich euch nichts zu sagen — ihr seid verloren an Westen oder Osten."[99]

„So gänzliche Veränderung im Völkerleben, welche durchaus neue Lebensform gebiert, kann nur die Begeisterung erzeugen, welche die Propheten bringen, und welche als Religion den Gemeingeist ergreift*."[100]

Auch die äußeren Folgen der Unrechtlichkeit sieht Fries scharf. Es könnte heute geschrieben sein, was er vom Staatsbankrott

---

* Man vergleiche hierzu S. 115—118.

sagt: wenn „im ganzen Verkehr das Silber durch Papier verdrängt wurde, so stehlen freche Schuldenmacher den ruhigsten Wohlhabenden den größten Teil ihrer Kapitale."[101]

Daher ist die Bildung des Volkes vor allem wichtig. Von der Stellung des Staates zur Kirche ist bereits früher* die Rede gewesen. Ferner sind Unabhängigkeit des Gelehrtenstandes, Geistesfreiheit, Freiheit der Wissenschaft und ihrer Lehre, Schulpflicht notwendig. Die Schulpflicht soll jedem die Waffen geben gegen allen ihm aufgedrängten Aberglauben.

Allerdings: Weit mehr als auf Unterricht, kommt es auf Erziehung an:

„. . . ein großes Wort: Volksbildung! Euch Deutschen kann man davon reden frank und frei. Denn wie kein Volk tragt ihr Sorge für Unterricht und Bildung bis an die untersten Reihen. Aber habt ihr wohl die rechte Wahl der Bildung getroffen? Was gilt? Was macht den Menschen? Was macht den Mann? Nicht wahr: Derbheit, Tapferkeit, Frömmigkeit? Was aber erzielen wir? Kenntnisse und Geschicklichkeit, — Nationalunterricht, aber nicht Nationalerziehung. Da dachten edle Griechen anders. Erinnert euch an Sparta! Plato forderte Gymnastik und Musik; körperliche Gewandtheit und die Kunst der Musen in gleichem Range beisammen."[102]

---

* Vgl. S. 110ff.

„Mir ist noch wichtigeres im Sinne. Laßt immerhin Sprache und Mathematik bei ihren Rechten in euern Schulen — Gerechtigkeit aber und Tugend sind das höchste! — Für die erzieht euer Volk!“[103]

Fries hatte ein scharfes Auge für die Schäden der europäischen Kultur. Er sieht auch die Ursachen. So vergleicht er uns mit den Griechen und Römern, denen wir zwar an begrifflichem Denken und wissenschaftlicher Erkenntnis, auch an technischer Beherrschung der Materie weit überlegen sind; aber es fehlt uns an gesunder Kraft und an Schönheit. Dies ist die „. . . natürliche Folge der unter uns arbeitenden und in uns kämpfenden Reflexion, indem diese uns einmal einem verderblichen Geschmack in die Hände geliefert hat, nach dem wir uns der notwendigsten Bedürfnisse entschlagen, um das Unnötige der Mode zu lieb anzuschaffen, auf der andern Seite aber die Ausbildung des Verstandes schon unvermeidlich oft auf Unterdrückung des lebendigen Gefühls führt, weil Sinn und Anschauung dem Begriffe unterworfen werden, und auf Niederhaltung der Kraft, weil die natürliche Kraft durch künstliche, maschinenmäßige Tätigkeit überwunden wird. So kontrastieren wir in allem mit jenen Alten, indem sie uns in Leben und Anschauung, wir ihnen im Begriffe überlegen sind. Sie handelten weit mehr durch natürliche

Kraft, wir überall durch Maschinerie; sei es in der Kunst, in der Philosophie oder im Leben. Unsere Wissenschaft ist systematisch und tabellarisch, die ihrige ästhetisch. Wir übertreffen sie in technischer Kunst und allem, was sich durch berechnete Maschinerie erreichen läßt, aber Maler und Bildhauer besitzen wir nicht wie sie. Unser Krieg ist Lenken von Maschinen gegen den ihrigen; sie schlugen sich, wir fechten. An Verstand sind wir ihnen weit überlegen, und sie sind Kinder darin gegen uns, aber nicht eben so in der Urteilskraft. Ihre Philosophie behält, so viel sie auch aus Mangel an Verstand hinter der unsrigen an Ausbildung zurück sein mag, doch immer im Leben und Kraft einen Vorzug der Schönheit vor der unsrigen. Wir werden entweder zu eckicht und leer, indem wir uns mit künstlicher Reflexion in bloße Formeln ohne Anwendung verlieren im Streben nach recht korrekter Wahrheit, oder wir erhalten verwischte Zeichnungen des Wahren und Schönen ineinander, die weder wirklich Wahrheit noch Schönheit sehen lassen, in der Meinung zum Wesen der Alten zurückzukehren."[104]

Da erhebt Fries dann (1813!) die Frage: „Wird unsere Bildung fortschreiten, oder stehen wir am Wendepunkt zum Verfall?"[105] „Werden wir also wohl in der Zukunft die Kraft des Geistes behaupten?"[106]

Aber Fries ist voll Zuversicht. Wir haben

viel an Verstand, an Einsicht und an sittlicher Bildung gewonnen, so wird sich auch der Schönheitssinn mit weiterschreitender Bildung wieder sein Recht erobern. Vor allem ist in uns noch die volle vorwärtstreibende Kraft am Werke:

„Ich sage das, weil in unserem wissenschaftlichen Treiben noch volle Tätigkeit der vorstrebenden Kraft ist, weil noch alle unsere Pläne wenigstens unter dem Vorwand geistiger Zwecke entworfen werden müssen.“[107]

„Keine Zeit der Entartung wird euch im Volke noch diesen erfinderischen, der eignen Kraft froh werdenden Geist sehen lassen. Darum hüten wir uns nur, den Geist nicht zu verlieren; streben wir, ihm noch neue Kraft zu gewinnen!“[108]

Fries' Stellung zu einzelnen Lebensfragen

Wesentlich für Fries und den Geist seiner Philosophie ist seine herbe Schlichtheit, die einer äußerlichen Betrachtung leicht als Trockenheit und Nüchternheit erscheint. Alle Prunksucht, alles gesuchte und raffinierte Wesen sind ihm von Grund aus zuwider. Nur den „reinen Geschmack“ läßt er gelten. Selbst rohe aber gesunde Kraft steht ihm noch weit über Verzärtelung und Überfeinerung, und über allem Verdorbenen. Dort ist noch Stoff

den es zu formen gilt, hier ist alles morsch. Der Geist der Wahrhaftigkeit ist es, von dem allein das Heil kommen kann.

Die krankhafte Schwäche, die den Mangel an eigener Lebenskraft spürt, und die das Gefühl, das „Erlebnis" sucht und künstlich anfacht und ihm dann ein Übergewicht über die selbsttätige Willenskraft einräumt, diese Sentimentalität hat in Fries einen unerbittlichen und scharfsichtigen Gegner. Köstlich ist demgegenüber seine Herbheit und strenge Sachlichkeit. Wo die Sentimentalität sich auf philosophischem Gebiet in Mystizismus, Andächtelei und Schwärmerei geltend macht, greift er sie schonungslos an*.

Allen schönrednerischen Schmuck in der philosophischen Darstellung lehnt Fries ab:

„Jene bunte, zierliche Rede von der Philosophie hingegen gleicht den sieben mageren Kühen im Traume des Pharao, so oft sie das Fett der Phantasie verschlingen mag, steht sie doch am Ende immer wieder da als trockene magere Logik. Was hilft es, das dürre Sparrwerk der Einerleiheit und Verschiedenheit lateinisch auszudrücken, und mit grünen Blumenkränzen zu verdecken, die da nicht wurzeln können, welche der erste Sonnenblick welkt, und der nächste Windstoß wieder zerstreut? Die Mühe ist ver-

---

* Vgl. z. B. S. 98—101 und die auf S. 129 angeführten Worte.

gebens, eine behagliche Hütte für Menschen damit zurecht zu decken, geschweige denn einen Tempel für Götter. Dieser Schmuck in Darstellung und Sprache kann nur dem wichtig scheinen, welcher der trocknen Wahrheit und seinem Enthusiasmus nicht recht zutraut, daß er Probe halten wird. Wir fürchten das nicht. Wohl, dem gemeinen Haufen mag man den bitteren Trank seiner Apotheose mit irgendeinem Syrup versetzen, daß er ihn nur an die Lippen bringe; mühe sich dann, wem's der Mühe lohnt, diesen im Helldunkel mystifizierter Gefühle die Wahrheit schauen zu lassen wie zitierte Geister. Wer aber der Wissenschaft kundig ist, der wird überall hell sehen wollen, und sich vor keiner Klarheit fürchten."[109]

„Das gemeine Urteil wird in vielen Fällen durch den Widerwillen gegen das Arbeiten überhaupt bestimmt; vorzüglich leitet das unser Urteil oft in Sachen des Geschmacks. Fertig zu sein, ehe man noch angefangen hat, ist ein allgemeiner Wunsch. Da ist dann der Vorteil der Dichtung Unterhaltung zu geben, ohne daß man zu arbeiten braucht. Der Dichter hat die Arbeit für uns unternommen, wir sehen dem nur zu, was er gemacht hat, und lassen es uns gefallen. Das Gleiche muten wir auch dem Redner zu, und dieselbe Behaglichkeit wird endlich auch vom Philosophen gefordert; hier aber widerrechtlich. Der schöne Vortrag

nimmt überhaupt unser Urteil nur soweit in Anspruch, daß wir entscheiden sollen, ob die Vorstellung im Gemälde, Gedicht, Schauspiel uns gefalle oder nicht. Dabei können wir ohne alle Anstrengung nur zusehen, und das Gefühl bringt uns ungerufen das Urteil über die Schönheit schon mit. Philosophisches Raisonnement hingegen soll unser Urteil selbst bilden. Wir haben am philosophischen Vortrag gar nichts, wenn er uns nicht zum Selbstdenken, also zur Arbeit nötigt und so muß sich jedes Philosophem schon durch die bloße Form des Vortrags von der schönen Darstellung unterscheiden. Es darf nicht ohne Arbeit verstanden werden, sonst ist es seicht und platt oder eine unverständliche Phantasmagorie, die nur durch das Seltsame der Zusammenstellung gefällt für den Scherz, nicht aber im Ernst durch ihre Wahrheit."[109]

Der Prüfstein der Gesinnung und des Gefühls ist für Fries die Tat. Echtheit ist unendlich viel wichtiger als Reichtum an bloß vorgetäuschtem, erborgtem Gefühl. Über solches Gefühl spottet Fries wohl: „Dann tun die Leute wundergroß mit ihrer Liebe und Freundschaft und wagt am Ende im Ernst keiner den kleinen Finger für den anderen. Das Ganze gehört jener krankhaften Lebensansicht, die gern hinter dem warmen Ofen von Sonnenaufgang und -untergang liest,

beim Zusehen aber den Schnupfen bekommt."[110]

Den tiefen und reinen Ernst des Gefühls hat er in seiner Gestalt des Evagoras verkörpert, über den es in einem Brief heißt: „Sein mir neuer, reiner, heiliger Ernst des Gefühls hat mich vor allem an ihn gefesselt. Du wirst ihn leicht kalt und trocken nennen, bis du den Ton getroffen hast, den seine Seele wiederklingt. Denn schweigend ist der Ernst seines Gefühls, eben weil er voller Ernst ist. Haben wir es mit unserer Gefühligkeit nicht allzu oft nur zum Schaustellen oder um uns damit zu zieren? Hier lernte ich, wie dieser schweigende Ernst des heißen Gefühls, der sich nicht nur an die Unterhaltung wegwirft, dem männlich kräftigen Leben die Begeisterung geben kann."[111]

Die selbstverständliche und schlichte Wahrhaftigkeit ist undenkbar ohne Ehrgefühl und Tapferkeit. Dazu will F r i e s die Jugend erziehen. So hat er sich schon damals für eine Hinzuziehung der Schüler zur Schulregierung, für eine Schülerselbstverwaltung ausgesprochen. Der Geist freier und tapferer Tatkraft ist es auch, der ihn am tiefsten von jener weichen und weinerlichen Abart sogenannten Christentums scheidet: „Ich wollte reden für eine Ethik der Tapferkeit und des Selbstvertrauens, gegen die der Scheu und Demut, und die Geschichten der Europäer zeugen durch

tausend Märtyrertode für mich, in den heiligen Kämpfen um Völkerfreiheit.“[112] [113]

Die offene und freie Art, mit der er alles Schwächliche und Kranke auch im herrschenden Christentum seiner Zeit angreift, hat ihm viele Sympathien seiner herrnhutischen Freunde gekostet. An diesen Angriffen hat es auch zum Teil gelegen, daß Schleiermacher und andere seine in Aussicht genommene Berufung nach Berlin verhindert haben, was vielleicht folgenschwer für die Verbreitung seiner Philosophie gewesen ist.

Diese Tapferkeit bedarf nicht des Aberglaubens an konventionelle Ehrbegriffe und Duellvorstellungen. Aber es kennzeichnet die Weite von Fries, daß er diese Vorstellungsgebilde zwar als Vorurteile ablehnt, aber nicht etwa fanatisch bekämpft, das Duell sogar in einzelnen Fällen als Mittel zum Zweck gelten läßt.[114]

Zur Selbständigkeit des Mannes gehört im Grunde auch ein eigener Beruf. Es ist nicht Zufall, daß er Evagoras als Kaufmann darstellt: „Selbständigkeit ziemt dem Manne.“ Es klingt etwas wie Bedauern von Fries heraus, selber nur im akademischen Beruf und nicht auch im werktätigen Leben draußen zu stehen. In seiner Jugend träumte er davon, einmal Feldherr zu werden.

Weit und frei steht Fries auch dem Selbstmord gegenüber. Er hält ihn zwar zumeist

für eine Torheit; denn in der Regel entspringt er aus dem Übergewicht einer augenblicklichen Stimmung. Aber ein Unrecht braucht er an und für sich noch nicht zu sein. Wo er das zu sein scheint, z. B. falls jemand seine Familie in Not zurückläßt, da ist es nicht der besondere Weg des Selbstmordes, den wir verurteilen: Wir würden den Pflichtvergessenen ebenso tadeln, wenn er sich seinen Pflichten auf anderem Wege, z. B. durch Auswanderung entzogen hätte.

Dieselbe Weite vereinigt Fries mit herber Reinheit, wo er über Liebe und Ehe spricht. Pflicht und Recht gelten hier nur soweit, als jeden Sitte und Gesetz seines Volkes gebunden haben. Was er versprochen hat, soll jeder halten. Aber mannigfach sind hier die Sitten und töricht wäre es, z. B. die Polygamie auch da als Unrecht anzusehen, wo sie herrschende Sitte ist und von den Frauen selber anerkannt wird. Die Sitte selber kann nicht mit dem Maße von Pflicht und Recht gemessen werden, hier gilt nur die größere Schönheit, Zartheit und Reinheit, und da gibt Fries den strengeren Sitten den Vorzug. Er ist überzeugt von der unersetzlichen Bedeutung des Familienlebens: „Zwar haben töricht Philosophierende uns gegen die Familie selbst stimmen wollen, allein diese wußten oder bedachten nicht, wie in geschlossenen Familienkreisen der Liebe und Freundschaft göttlicher

Geist im Leben der Menschen erscheine. Wir werden der Familie immer das Wort reden, so sehr sie auch bei verbildeten Völkern den Patriotismus hindern, und den Aberglauben nähren kann."[115]

Das Bedeutsame sieht er nicht in der sinnlichen Leidenschaft und dem Wunsch nach Besitz, sondern in dem reinen Teilhaben am Leben des andern: „Das volle Ergreifen der Schönheit im fremden Leben, abgesehen von jeder anderen Begierde, ist es allein, was dieser Begeisterung das Edle, das Hohe geben kann."[116]

Wie heftig F r i e s von diesem Standpunkte aus das Zölibat verurteilen mußte, und wie widerwärtig ihm anderseits alle Lüsternheit sein mußte, ist klar. Aber nicht der Unschuld, die auf Unerfahrenheit beruht, redet er das Wort, sondern der Unschuld, die aus der Versuchung siegreich und wissend hervorgegangen ist.

Gegen das weiche Behagen und das verzärtelte Gefühl im Kreise der Familie geht F r i e s scharf vor. Wo es gilt, echte Liebe gegen Mitleid und vermeintliches Gebundensein abzuwägen, ist seine Wahl entschieden. Er schildert die Lösung dieses Konflikts in voller Wahrheit und Offenheit, Reinheit und Freiheit.[117]

Der tragende Grund aller Liebe ist ihm die Achtung und das Vertrauen. Nur so kann sich

das Familienleben mit all seiner Zartheit, aber auch mit seinem tiefen Ernst entfalten. So sagt er von der Liebe und zugleich von der Freundschaft: „Daher lebt hier der Geist der Gerechtigkeit, die echte, sittliche Kraft der Seele nur in den Idealen der Freundschaft, der wechselseitigen Anhänglichkeit durch Achtung und volles Vertrauen, wo dein Geistesauge klar in das Innerste der Seele deines Freundes blickt. Zu dieser Freundschaft werden wir nur durch die Tat, durch das Werk des Lebens verbunden; diese Freundschaft fordert gesellschaftliche Begeisterung für gemeinschaftliche Zwecke im Leben. Ihr Wahlspruch ist: einer für den anderen, beide für die Idee!

Wer den heiligen Ernst dieser Freundschaft nicht kennt, der kennt auch die geistige Schönheit des Gefühls nicht. Sie soll Mann und Weib, Familie und Kinder verbinden: ja, nur in diesem Geist der Freundschaft waltet der Geist Gottes mächtig unter den Völkern."[118]

Das Wartburgfest / Fries' Alter

1816 wurde F r i e s nach Jena berufen. Hier bildet sich bald ein Kreis von Schülern um ihn, durch den er Einfluß auf die Jenaer Studenten, vor allem auf die burschenschaftliche Bewegung gewann. Der Geist der sittlichen Erneuerung und der Vaterlandsliebe, der mit dem „Rauf-, Sauf- und Luderleben" bricht, der seine Sehnsucht Deutschlands Einigkeit zuwendet und gleich mit der Einigung der Studentenschaft beginnt, dieser Geist entsprach so sehr F r i e s eigenen Idealen, daß sich schnell ein Vertrauensverhältnis bilden mußte.

Als die Studenten der deutschen protestantischen Hochschulen am 18. Oktober 1817 auf der Wartburg die Dreihundert-Jahrfeier der Reformation mit dem Jahrestag der Schlacht bei Leipzig und mit ihrer ersten Zusammenkunft verbanden, da war F r i e s der geistige Führer dieser Jugend. In einer kurzen Ansprache auf der Wartburg und einer gedruckt verteilten Rede ruft er sie auf, mit dem Geiste ihrer Ideale und mit ihrer Jugendkraft das deutsche Vaterland zu durchdringen und zu

einigen. Vom Freundschaftsbund der Jugend soll dem Volke der Gemeingeist kommen: „Fest würden der Freundschaft heilige Rechte im geselligen Leben anerkannt werden; jedes edle Werk des öffentlichen Lebens würde, wie im Kreise jahnischer Freunde, seinen Freundschaftsbund erhalten, seine heilige Zunftvereinigung, die nur Geistesverwandtschaft schließt, aus der nur Geistesfeindschaft bannt!"[119] Am Abend war es ein Schüler von Fries, Rödiger, der am Feuer zu den versammelten Burschen sprach. Es ist Geist von Fries' Geist, der in dieser Feuerrede lebt, die, voll flammender Begeisterung und gewaltiger Leidenschaft, eine der schönsten Reden in deutscher Sprache ist.

Das Wartburgfest, einer der erhebendsten Augenblicke in Deutschlands Geistesleben, rief bald die Feinde der Geistesfreiheit auf den Plan, alle jene, die damals wie heute, im Grunde ihrem eigenen Herzen nicht trauend, Mißtrauen gegen alles freie und offene Wesen, vor allem aber gegen die Jugend hegen, und meinen, ein Volk führen hieße, es unter ewiger Vormundschaft halten. Die Verbrennung einer Anzahl für undeutsch und freiheitsfeindlich geltender Schriften bot den ersten Anlaß zur Denunziation, die an Niedrigkeit ihresgleichen in der Geschichte sucht. Die Höfe von Dresden, Berlin und vor allem Wien witterten einen freien und auf Deutschlands

Einigung hinstrebenden Geist. Vor allem war es Metternich, der das Werk der Unterdrückung von Wien aus leitete. So wurde die erste deutsche Jugendbewegung, die das Morgenrot der deutschen Einigkeit und Freiheit ihrem Vaterland heraufführte, erbittert verfolgt. Eine schmachvolle Zeit brach an. Erst viel später sollte wenigstens die Einigkeit erreicht werden, nachdem man ihre Vorkämpfer geächtet hatte, und auch heute noch ist, dank der herrschenden Geschichtsdarstellung, das Verdienst dieser Bewegung verkannt.

Auch Fries wurde demagogischer Umtriebe angeklagt, obwohl er bei der Bücherverbrennung selbst nicht zugegen gewesen war und in der ganzen Zeit nichts anderes gesagt hat, als was er schon seit vielen Jahren vertreten und gelehrt hatte. Es gelang ihm aber zunächst noch, seine Rechtfertigung zur Anerkennung zu bringen.[120] Als aber der Student Sand, der sein Schüler war, Kotzebue ermordet hatte, da brach die Verfolgung über die völlig unbeteiligten Schüler von Fries und ihn selber herein. Mehrere, darunter auch Rödiger, wurden monatelang gefangen gehalten. De Wette, Professor der Theologie in Berlin und Vorkämpfer für Fries Philosophie, wurde abgesetzt. Fries selber wurde im November 1819 vom Amt suspendiert.

So wurde er Märtyrer für seine Überzeugung. Wohl schützte ihn die Weimarer Regierung, die Metternichs Forderung nachgegeben hatte, wenigstens vor äußerer Not. Sie beließ ihm sein Gehalt und übertrug ihm bald darauf eine Professur der Physik. Es wurde ihm auch später gestattet, in seiner Wohnung philosophische Vorlesungen zu halten. Aber sein lebendiger Einfluß auf die Jugend wurde in dem Augenblick unterdrückt, wo er begann, sich zu entfalten und reiche Früchte zu tragen.

Fries' Leben verfließt seitdem in stiller philosophischer Arbeit. Der Ausfall an Vorlesungen tritt in erhöhter schriftstellerischer Tätigkeit zutage. Während der Zeit seiner Kämpfe war seine erste Frau gestorben. Eine Herrnhuterin, Freundin seiner Schwester, auch mit Fries schon lange befreundet, wurde seine zweite Frau. Dadurch festigten sich die Bande noch mehr, die Fries sein ganzes Leben hindurch mit den Herrnhutern verbunden haben. Ist doch das ganze Werk von Fries stark dadurch bedingt, daß er in sich zwei entgegengesetzte Strömungen lebendig und fruchtbar vereinigt hat: den Wahrheitsglauben und den starken Willen zum begrifflichen Denken der Aufklärung und das tiefe religiöse Gefühl und die werktätige Frömmigkeit des herrnhutischen Pietismus.

Gegen Ende seines Lebens wurde ihm auch wieder gestattet, öffentlich philosophisch zu

lesen, und die Weimarer Regierung hat ihn durch mehrere Ehrungen ausgezeichnet. Schmerzlich war es für ihn, mit seiner Sache so wenig durchzudringen. Um so mehr Freude bereiteten ihm die wenigen treuen Schüler, mit denen er in herzlicher Freundschaft verbunden war. Hier ist neben De Wette Ernst Friedrich Apelt zu nennen, ferner H. Schmid, dann Grapengießer, H. Schleiden und dessen Bruder, der Botaniker Mathias Schleiden, der Entdecker der Zelle, der für Fries in seinem Aufsatz „I. F. Fries, der Philosoph der Naturforscher“,[121] eingetreten ist. Bezeichnend ist auch die hohe Anerkennung, die Geister wie Gauß und Alex. v. Humboldt Fries zollten.

Fries hat sich seine geistige Klarheit und Arbeitskraft bewahrt, bis ihn kurz vor seinem Tode mehrere Schlaganfälle trafen. Am 10. August 1843 ist er dann still gestorben, wenige Tage vor Vollendung seines 70. Jahres.

Die Fortführung der Friesschen Philosophie

Von Fries' Schülern waren die wissenschaftlich bedeutendsten: De Wette, der seine Philosophie auf die Theologie anwandte; der jung verstorbene Heinrich Schmid, Professor in Heidelberg, von dem wir eine ausgezeichnete Einführung in die Philosophie[122] besitzen; vor allem aber Ernst Friedrich Apelt, gleichfalls früh, 47jährig, gestorben, in voller Kraft des Schaffens und Wirkens als Professor in Jena. Er hat in seiner „Metaphysik"[122] eine Gesamtdarstellung der Friesschen Philosophie gegeben, die großartig in ihrer mathematischen Geschlossenheit und Klarheit dasteht.

Die von Fries' Schülern herausgegebenen „Abhandlungen der Friesschen Schule" sind nicht lange erschienen. Die Lehre von Fries fiel zuerst dem ständigen Mißverstehen zum Opfer und wurde vor allem von der Hegelschen Schule der Philosophie in verzerrter Form dargestellt und bekämpft.[123] Hauptsächlich war es das Verhältnis der philosophischen Erkenntnis aus reiner Ver-

nunft zur andern, psychologischen Erkenntnis davon, daß wir eine solche philosophische Erkenntnis besitzen,[124] das ständigen Mißdeutungen ausgesetzt war und es auch heute noch ist. Die Begründung durch psychologische Aufweisung der unmittelbaren Erkenntnis wird immer wieder mit einem logischen Beweise der philosophischen Grundsätze verwechselt. Man glaubt, die psychologische Erkenntnis hätte die philosophische zum Inhalt, statt zum Gegenstand.[124]

Später fiel die Philosophie von Fries der nahezu völligen Vergessenheit anheim. Es ist das Verdienst Leonard Nelsons und der von ihm begründeten neuen Friesschen Schule, sie dieser Vergessenheit wieder entrissen, sie zu neuem Leben erweckt und in der Strenge ihrer Methode nach dem Vorbild der neueren Mathematik entscheidend weitergeführt zu haben. Auf die Ergebnisse dieser Fortführung der Friesschen Philosophie kann hier nicht eingegangen werden. Es soll hier nur nachdrücklich auf sie aufmerksam gemacht werden.

Auch heute noch ist der von Kant angebahnte, von Fries gebaute Weg, die Philosophie aus dem Wirrwarr widerstreitender Meinungen zur Klarheit und Gewißheit einer strengen Wissenschaft zu führen, nur von wenigen erkannt. So besteht auch heute noch

die Aufgabe, zunächst wenigstens dieser Methode zum Siege zu verhelfen, damit dann der Streit um die Ergebnisse überhaupt erst auf wissenschaftlicher Ebene ausgetragen werden kann.

Schluß

Die Frage drängt sich auf, woran der geringe Erfolg der Friesschen Philosophie lag. Weitgehend haben dies äußere, in der Zeitgeschichte liegende Gründe verursacht, die schon De Wette klar sah. Die kantische Kritik und das Zeitalter der Aufklärung hatten zu große Erwartungen erweckt, die sie nachher nicht halten konnten. So wandte sich die Gunst der meisten der mystisch-romantischen Gegenbewegung zu, die auch auf philosophischem Gebiet einsetzte. Daß allein die Friessche Philosophie dank der scharfen und reinen Scheidung dem Gefühl seine Rechte wahrt und es vor Vermengung mit Halbgedachtem und Halbgefühltem schützt, das entging dabei dem Urteil. Auch die politische Reaktion und die herrschende Überschätzung des Historischen waren der Friesschen Philosophie sehr nachteilig.

Zudem ist die Eigenart der Friesschen Philosophie selber nicht dazu angetan, einen schnellen Erfolg zu haben. Diese Lehre besitzt fast alles zur Gültigkeit Erforderliche, aber es fehlt ihr vieles, was ihr hätte

zur wirklichen Geltung verhelfen können. Sie hat im wesentlichen die Wahrheit auf ihrer Seite und hat damit das Recht auf eine Anerkennung, die sie sich tatsächlich bis auf den heutigen Tag noch nicht erkämpft hat. Auch auf philosophischem Gebiet ist Recht haben und Recht behalten zweierlei.

Gerade weil diese Philosophie der Wahrheit allein dient, fehlt ihr jene Einseitigkeit, die in der Form philosophischer Lehren die persönliche Eigenart des Verfassers zur Allgemeingültigkeit zu erheben sucht, die aus seinem Machtwillen und nicht aus seiner unparteiischen Wahrheitsliebe entspringt. Dieser philosophische Egoismus ist zugleich immer etwas wie ein Chauvinismus eines bestimmten Menschentypus auf geistigem Gebiet; er wird darum von den ähnlich gerichteten Menschen als ihre eigene Sache angesehen und leidenschaftlich verfochten. Auf diesen kräftigen egoistischen Trieb muß die streng wissenschaftliche Wahrheit verzichten. Ohne äußeren Schmuck und farblos erscheint sie demgegenüber und ist auf die viel schwächere selbstlose Liebe zur reinen Wahrheit angewiesen.

Diese Philosophie erfordert in ihrer Gründlichkeit scharfe Arbeit, ohne doch in ihrer Selbstbescheidung dafür die Enthüllung sämtlicher Geheimnisse zu versprechen. Dadurch hat sie viele andern Richtungen zugetrieben, die in Aussicht stellen, ohne viel

Mühe in wenigen Begriffen Aufschluß zu geben von allen Dingen im Diesseits und Jenseits. Infolge ihrer Gründlichkeit kann, ihrem Wesen nach, die F r i e s sche Philosophie niemals, selbst in der vollkommensten Darstellung nicht, ohne selbsttätige Gedankenarbeit verstanden werden. Auf Ü b e r z e u g u n g aber kommt F r i e s alles an, nichts wäre ihm unerwünschter, als jemanden etwa bloß überredet zu haben. Er war sich wohl bewußt, so in den Nachteil zu geraten gegenüber dem Wettbewerb einer Philosophie, die zugleich Dichtung sein wollte.

Es wäre aber unwahr, verschweigen zu wollen, daß diese Philosophie in ihrer Form einzelne tatsächliche Mängel hat, durch die manches zwar nicht berechtigt, aber doch erklärlich wird.

F r i e s und seinem Werke fehlte die volle, alles wie ein Strom mit sich fortreißende Wucht männlicher Leidenschaft. Es fehlte ihm, trotzdem er Witz und Scharfsinn in hohem Maße besaß, nach dem Zeugnis De Wettes auch die eigentliche Redegabe. Wie er äußerlich nicht die Kraft und Anmut der Stimme besaß und einen jünglinghaften Eindruck machte, so fehlte ihm auch die dämonische Kraft des Trieblebens und des Willens. Er selber klagt über den Mangel an Phantasie und seine Gedanken haben bei aller

Schärfe nicht die Leuchtkraft, die ihnen zu wünschen wäre.

Man fühlt, wie alle diese Unzulänglichkeiten innerlich miteinander zusammenhängen. Will man aber gerecht sein und nicht Übermenschliches fordern, so bedenke man, daß sie alle nur die Kehrseiten von Vorzügen sind, die Fries in einem Maße besaß, wie wohl kein anderer Philosoph; von Vorzügen, die zwar nicht mit unbedingter Naturnotwendigkeit die entsprechenden Fehler einschließen, aber sie doch tatsächlich immer in gewissem Maße mit sich bringen. Dies Maß erscheint bei Fries einzigartig gering, wenn man die damit verbundenen überragenden Vorzüge ins Auge faßt. So steht dem Mangel an anschaulicher Kraft die hervorragende Gabe der Abstraktion gegenüber, der geringeren Fülle die Klarheit, dem Fehlen der dämonischen Leidenschaft die Güte und Reinheit, dem Mangel an sinnenfroher gesunder Urwüchsigkeit die Zartheit und Gediegenheit seines ganzen Wesens.

Dabei vereinigt Fries dennoch die sinnliche Seite des Lebens in so hohem Maß mit der geistigen, wie kein anderer Philosoph. Gerade die Spannweite seines Wesens, mit der er Verstand und Gefühl, Gedanken und Anschauung, Gründlichkeit und Lebendigkeit, Wissenschaft und Religion, Wahrheit und Schönheit verbindet, gibt seinem Wesen und seinem Werke erst die volle Fruchtbarkeit.

Entscheidend ist dabei die scharf ausgeprägte Gestaltung eines jeden Gebiets, frei von jeglicher Vermengung und von schwammigen Übergangsgebilden und Halbheiten. Am deutlichsten tritt dies daran hervor, daß Fries die scharfe Fassung der Begriffe vereinigt mit der vollen Erkenntnis, daß sie doch nur Werkzeuge sind, nicht Wirklichkeit und Wesen. Die Erlösung vom Aberglauben an den Begriff ist aber das wesentliche Werk das uns heute not tut. So weist sein Bild auch heute noch weit hinaus in unsere Zukunft. *Hier ist ein Mann, der den Willen und die Kraft hatte, eine Welt von Begriffen zu prägen, und der doch nicht an Begriffe glaubte, sondern an den lebendigen Gott.*

So stellt *Fries* selber die Philosophie in ihrer Eigenart der Kunst gegenüber, eine Wissenschaft, aber lebendiges Wissen, aus dem Leben stammend und in das Leben wirkend:

„Alles, was Wert hat im Leben, und alles, was Ansprüche machen kann zu gefallen, das geht auf die Schönheit des Lebens. Philosophie also auch ebensowohl wie die Dichtung. Aber die Werke der schönen Kunst sollen die Schönheit des Lebens uns *im Bilde* vorführen, hingegen philosophische Untersuchungen dem eigenen innern Leben erst die Schönheit anbilden. Wer die Philosophie

tadelt, weil ihre Darstellung nicht poetisch sei, gleicht dem Unwissenden, der die Bilder der Götter nicht im Tempel sucht, sondern in der Werkstätte des Bildhauers, wo sie erst entstehen sollen, und dann ausruft, wenn er die Steine behauen sieht: Staub finde ich wohl, aber keine Götterbilder. Das Werk der schönen Kunst gleicht hier dem Tempel, die Philosophie der Werkstätte; aber der Tempel enthält nur Nachbilder der Götter, Philosophie hingegen arbeitet nicht für diese, nicht für den Tempel, in dem man die Götter verehrt, sondern für den Olymp, in dem sie leben.

Philosophie und Dichtung haben beide den gleichen Zweck, die Schönheit im Leben des Menschen, aber sie wirken daraufhin auf ganz verschiedene Weise. Die Kunst stellt nur Vorbilder der schönen Erscheinung des Lebens auf, zur Nachahmung und zur Belebung der Idee. Philosophie hingegen hat einen Teil der Bildung des Menschen selbst unmittelbar übernommen, sie soll suchen das schöne Leben selbst dem Einzelnen und der Geschichte der Menschen anzubilden. Dem geheimnisvollen Kampfe des Geistes mit der Natur ist es aufgegeben das Feuer dem Himmel selbst zu entwenden und nicht aufs neue der fremden Hilfe des Titanen zu vertrauen; wir sollen in lebendiger Schönheit das Göttliche dem Irdischen verbinden. Dies ist das Ziel der Dichtung eben wie der Philosophie,

aber der Dichter spricht nur zum Gefühl, erregt den Enthusiasmus, läßt das Urbild des Schönen vor unserem Blick vorübergehen, um der Seele die Begeisterung mitzuteilen, die ihr in Arbeit und Mühe, Mut und Kraft zur Erringung des Preises behält. Der Philosoph hingegen gibt uns eine Aufgabe für diese Arbeit selbst, er spricht zur Überzeugung und soll Grundsätze geben für den Charakter. Nur nach durchlaufener Bahn vereinigen sich beide bei dem gleichen Ziel der höheren Bestimmung des menschlichen Lebens. In dem beschränkten Spiel von eignem Freud und Leid, in der beklommenen Enge des individuellen Bedürfnisses, in der Verwirrung einer wertlosen Geschäftigkeit und in der Zerstreuung des nächsten sinnlichen Einflusses läuft das Leben des Einzelnen ab, ohne Idee, ohne Größe, ohne Sammlung, Ruhe und Haltung; da greifen zwei höhere göttliche Führer in dies enge Leben ein, die Genien der Wahrheit und Schönheit; zerreißen den Vorhang, der den Blick hinaus verwehrte; lassen uns schauen des Ganzen urkräftige Bewegung, wie des Lebens Fluten sich ineinander stürzen; und führen uns dem freien, großen Leben zu, das die Pulse des Enthusiasmus bewegt und die Kraft des Charakters, in dem allein der Geist seine eigene Göttlichkeit wieder fühlen lernt."[125]

Literaturangabe

Im Text erwähnte oder angeführte Schriften von Fries

(mit den im folgenden benutzten Abkürzungen):

Versuch einer Kritik der Richterschen Stöchiometrie und eine Abhandlung über Licht und Wärme. In Scherers „Archiv für theoretische Chemie", 1800.

Reinhold, Fichte, Schelling. Leipzig 1803.

Philosophische Rechtslehre. Jena 1803. Neu herausgegeben von der Jak. Friedr. Fries-Gesellschaft. Leipzig 1914. (Abgekürzt „R.")

System der Philosophie als evidente Wissenschaft. Leipzig 1804.

Wissen, Glauben und Ahndung. Jena 1805. Neu herausgegeben von Leonard Nelson. Göttingen 1905. (Abgekürzt „W. G. A.")

Neue Kritik der Vernunft. 3 Bände. Heidelberg 1807. (In der zweiten Auflage, 1828 und 1831: Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft.) (Abgek. „N. K. I-III".)

System der Logik. Heidelberg 1811. Neu herausgegeben von der Jak. Friedr. Fries-Gesellschaft. 1914.

Julius und Evagoras oder: die neue Republik. Heidelberg, Band I 1814, Band II 1822. Neu herausgegeben von W. Bousset. Göttingen 1910. Hiernach zitiert (abgek. „J. E.“).

Bekehrt Euch. Politische Flugschrift, geschrieben nach der Schlacht bei Leipzig 1813. Neu herausgegeben von Hans Mühlestein. München 1915. (Abgekürzt „B. E.“.)

Vom deutschen Bund und deutscher Staatsverfassung. Heidelberg 1816. (Abgk. „D. B.“.)

Über die Gefährdung des Wohlstandes und Charakters der Deutschen durch die Juden. Abdruck einer Rezension der Schrift von Fr. Ruehs über die Ansprüche der Juden an das deutsche Bürgerrecht in den Heidelberger Jahrbüchern Nr. 16—17, S. 241 bis 264. 1816.

An die deutschen Burschen. Zum 18. Oktober 1817. Flugblatt zum Wartburgfest. Abgedruckt in Kiesers Buch hierüber. Neu herausgegeben von L. Nelson zusammen mit der Schrift „Bekehrt Euch“ (etwas gekürzt). „Buchhandlung Nationalverein“. München 1910.

Rechtfertigung des Professors Fries gegen die Anklagen, welche wegen seiner Teilnahme am Wartburgfeste wider ihn erhoben worden sind. Aktenmäßig dargestellt von ihm selbst. Jena 1818.

Die Lehre der Liebe, des Glaubens und der Hoffnung (populäre Darstellung der christlichen Religion, für den Unterricht seiner Töchter entworfen). Heidelberg 1823.

Biographie von Fries:

Ernst Ludwig Theodor Henke: Jakob Friedrich Fries. Aus seinem handschriftlichen Nachlaß dargestellt. Leipzig 1867. (Abgek. „H.“.)

Einige Schriften der Schüler von Fries:

Heinrich Schmid: Vorlesungen über das Wesen der Philosophie und ihre Bedeutung für Wissenschaft und Leben. 1836. Neu herausgegeben von **R. Otto.** Halle 1911.

Ernst Friedrich Apelt: Metaphysik. Neu herausgegeben von **R. Otto.** Halle 1910.

M. J. Schleiden: J. F. Fries, der Philosoph der Naturforscher. In Westermanns Monatsheften, Bd. II, Nr. 9. Juni 1857.

Die Veröffentlichungen der **neuen Friesschen Schule** in den von **L. Nelson** herausgegebenen **„Abhandlungen der Friesschen Schule,** neue Folge“ (seit 1904).

Ferner Schriften von **Nelson** und aus seinem Kreise in der Sammlung **„Öffentliches Leben“.**

Bücher von Leonard Nelson: Die Rechtswissenschaft ohne Recht.
– Kritik der praktischen Vernunft. (Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik, Band I.)
– System der philosophischen Rechtslehre.

W. Bousset: Einleitung in die Neuausgabe von „Julius und Evagoras".

R. Otto: Die Kantisch-Friessche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie. 1911.

R. Otto: Das Heilige. Breslau 1917.



Im Text angeführte Stellen aus Fries' Schriften

(Vgl. die vorstehende Liste und die dort angegebenen Abkürzungen)

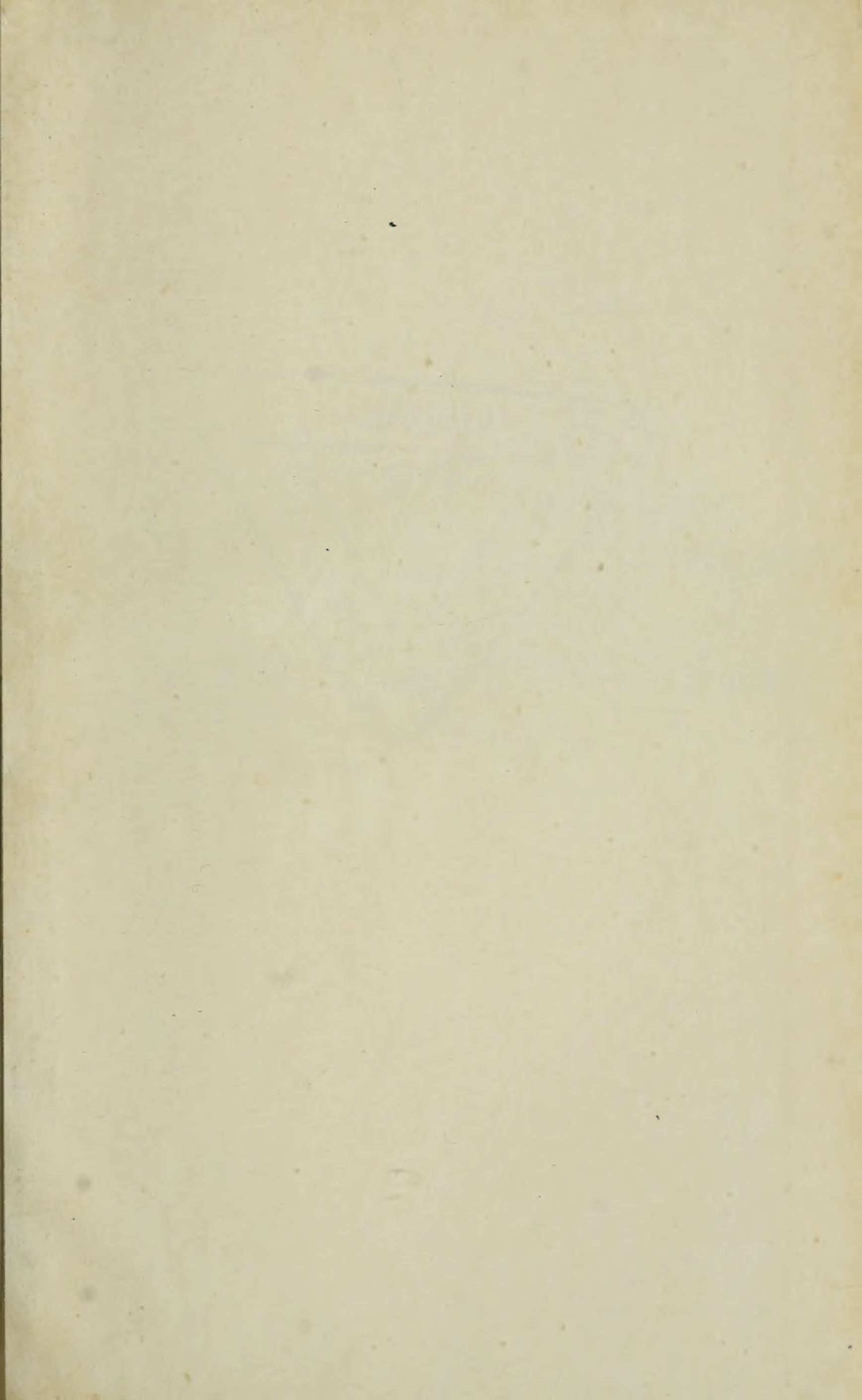
1. Zu S. 11 vgl. die Biographie von Henke.
2. Zu S. 12 Fries' Aufzeichnungen, H. S. 10.
3. Zu S. 13 Fries' Aufzeichnungen, H. S. 17.
4. Zu S. 13 Fries' Aufzeichnungen, H. S. 18.
5. Zu S. 14 Fries' Aufzeichnungen, H. S. 23.
6. Zu S. 15 Fries' Aufzeichnungen, H. S. 25.
7. Zu S. 16 vgl. die vorangestellte Schriftenliste.
8. Zu S. 16 H. S. 61.
9. Zu S. 20 N. K. I, Vorrede, S. II.
10. Zu S. 20 System der Philosophie als evidente Wissenschaft, Vorwort, S. VI.
11. Zu S. 21 W. G. A. Vorwort, S. VI.
12. Zu S. 44 System der Logik, S. 417.
13. Zu S. 50 System der Philosophie als evidente Wissenschaft, Vorwort, S. VII.
14. Zu S. 55 u. 56 W. G. A. 81.
15. Zu S. 57 W. G. A. 106.
16. Zu S. 62 W. G. A. 128.
17. Zu S. 62 W. G. A. 129.
18. Zu S. 65 W. G. A. 125.
19. Zu S. 74 N. K. II, 203.
20. Zu S. 75 N. K. II, 217.
21. Zu S. 76 N. K. II, 220.
22. Zu S. 77 N. K. II, 221.
23. Zu S. 89 J. E. 105.
24. Zu S. 89 J. E. 107.
25. Zu S. 93 vgl. J. E., z. B. S. 13ff. u. S. 86.
26. Zu S. 94 J. E. 29.
27. Zu S. 94 J. E. 30.
28. Zu S. 95 W. G. A. 231.
29. Zu S. 97 W. G. A. 206—209.

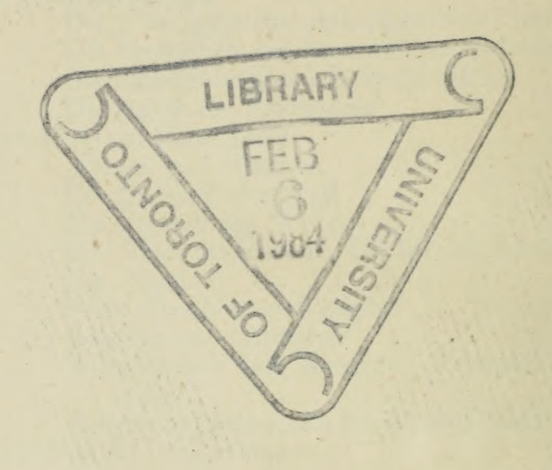
30. Zu S. 98 W. G. A. 236.
31. Zu S. 100 W. G. A. 241.
32. Zu S. 100 W. G. A. 245.
33. Zu S. 100 W. G. A. 245.
34. Zu S. 101 W. G. A. 247.
35. Zu S. 101 W. G. A 249.
36. Zu S. 105 W. G. A. 178.
37. Zu S. 108 J. E. 46.
38. Zu S. 110 System der Logik, 387.
39. Zu S. 114 J. E. 283.
40. Zu S. 114 J. E. 285.
41. Zu S. 115 u. 116 J. E. 199.
42. Zu S. 117 J. E. 304.
43. Zu S. 117 J. E. 304.
44. Zu S. 117 B. E. 20.
45. Zu S. 118 B. E. 25.
46. Zu S. 120 N. K., III 69.
47. Zu S. 121 N. K., III 70.
48. Zu S. 122 J. E. 156.
49. Zu S. 122 J. E. 237 ff.
50. Zu S. 122 u. 123 J. E. 101.
51. Zu S. 124 J. E. 104.
52. Zu S. 124 N. K., III 102.
53. Zu S. 125 N. K., III 72.
54. Zu S. 125 N. K., III 94.
55. Zu S. 125 N. K., III 167.
56. Zu S. 127 N. K., III 103.
57. Zu S. 128 N. K., III 106.
58. Zu S. 129 J. E. 83.
59. Zu S. 129 W. G. A. 245.
60. Zu S. 130 N. K., III 104.
61. Zu S. 130 N. K., III 191.
62. Zu S. 136 R. 34.
63. Zu S. 137 R. 49.
64. Zu S. 138 R. 52.
65. Zu S. 138 R. 56.
66. Zu S. 139 R. 57.
67. Zu S. 140 R. 166.
68. Zu S. 140 R. 167.
69. Zu S. 140 B. E. 53.
70. Zu S. 141 R. 67.
71. Zu S. 141 R. 74.
72. Zu S. 142 R. 83.
73. Zu S. 142 R. 81.
74. Zu S. 144 R. 122.
75. Zu S. 144 R. 123.
76. Zu S. 145 D. B., I 89.
77. Zu S. 146 D. B., I 97.
78. Zu S. 147 R. 137.
79. Zu S. 148 R. 124.
80. Zu S. 149 R. 135.
81. Zu S. 149 R. 125.
82. Zu S. 150 R. 125.
83. Zu S. 151 R. 171.
84. Zu S. 151 R. 172.
85. Zu S. 151 R. 173.
86. Zu S. 151 R. 172.
87. Zu S. 152 R. 177.
88. Zu S. 152 R. 106.
89. Zu S. 153 R. 179.
90. Zu S. 156 D. B., I 47.
91. Zu S. 156 D. B., I 24.
92. Zu S. 157 B. E. 39.
93. Zu S. 157 B. E. 38.
94. Zu S. 157 D. B., I 165.
95. Zu S. 158 B. E. 49.
96. Zu S. 159 H. 158.
97. Zu S. 159 D. B., I 56, Anm.
98. Zu S. 160 D. B., II 29.
99. Zu S. 160 B. E. 44.
100. Zu S. 160 B. E. 33.
101. Zu S. 161 D. B., II 48.
102. Zu S. 161 B. E. 47.
103. Zu S. 162 B. E. 48.

104. Zu S. 163 N. K., III 124.
105. Zu S. 163 J. E. 195.
106. Zu S. 163 J. E. 196.
107. Zu S. 164 J. E. 196.
108. Zu S. 164 J. E. 197.
109. Zu S. 166 u. 167 N. K., I, Vorwort, S. III.
110. Zu S. 168 J. E. 166.
111. Zu S. 168 J. E. 94.
112. Zu S. 169 D. B., I 23.
113. Zu S. 169 vgl. hierzu auch J. E. 237 ff.
114. Zu S. 169 J. E. 153.
115. Zu S. 171 B. E. 50.
116. Zu S. 171 J. E. 141.
117. Zu S. 171 J. E. 164 ff.
118. Zu S. 172 J. E. 143.
119. Zu S. 174 Kieser, Das Wartburgfest, Jena 1818, S. 131 u. d. Neuausgabe dieser Rede v. Nelson (zusammen m. „Bekehrt Euch“).
120. Zu S. 175 vgl. das Literaturverz.
121. Zu S. 177 vgl. die Literaturzusammenstellung.
122. Zu S. 178 vgl. die Literaturzusammenstellung.
123. Zu S. 178 z. B. Kuno Fischer, Die beiden Kantischen Schulen in Jena. In schlagender Kritik von Nelson widerlegt.
124. Zu S. 179 siehe zur Klarstellung hiervon die Arbeiten, insbesondere von Nelson, in den Abhandlungen der Friesschen Schule.
125. Zu S. 187 N. K., III, Schluß.

Inhalt

Druck von E. Haberland in Leipzig




LIBRARY
FEB
6
1984
UNIVERSITY
OF TORONTO


UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 10 03 01 09 014 1